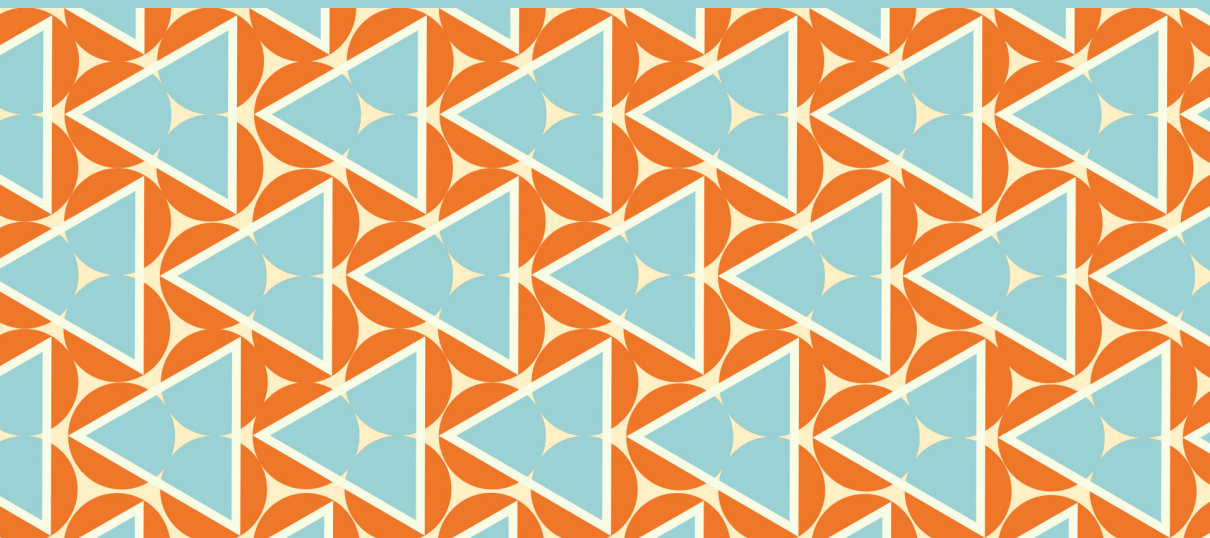
Eurasiatica
Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale 1

Al crocevia delle civiltà
Ricerche su Caucaso e Asia Centrale

a cura di
Aldo Ferrari e Daniele Guizzo

Edizioni
Ca'Foscari

Al crocevia delle civiltà

Eurasiatica
Quaderni di studi
su Balcani, Anatolia, Iran,
Caucaso e Asia Centrale

Collana diretta da
Aldo Ferrari

1

Edizioni
Ca'Foscari

Al crocevia delle civiltà
Ricerche su Caucaso e Asia Centrale

a cura di
Aldo Ferrari e Daniele Guizzo

Venezia
Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
2014

Al crocevia delle civiltà: Ricerche su Caucaso e Asia Centrale
a cura di Aldo Ferrari e Daniele Guizzo

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 1686
30123 Venezia
http://edizionicafoscari.unive.it/
ecf@unive.it

I edizione marzo 2014
ISBN 978-88-97735-54-0 (pdf)
ISBN 978-88-97735-55-7 (stampa)

Progetto grafico di copertina: Studio Girardi, Venezia | Edizioni Ca' Foscari

Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.
Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: all essays published in this volume have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Scientific Committee of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Sommario

Introduzione

Aldo Ferrari

Questo primo volume della nuova serie *Eurasiatica. Quaderni di Studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale* delle Edizioni Ca' Foscari di Venezia raccoglie diversi articoli dedicati al Caucaso e all'Asia Centrale. Si tratta di aree ampiamente distinte tra loro, ma unite al tempo stesso da numerosi vincoli storici, culturali, politici ed economici. E strettamente collegate – come dimostrano diversi degli articoli di questo volume – alle aree circonvicine, in particolare all'Iran, alla Turchia e alla Russia. Il volume non ha natura monografica, ma rispecchia piuttosto le differenti linee di ricerca attraverso le quali un numero ormai consistente di studiosi del nostro paese si dedica a queste aree, con approcci quanto mai diversi: artistico, filologico, storico, antropologico, linguistico.

Quasi tutti gli articoli del volume sono stati scritti sulla base di comunicazioni presentate nel corso dei convegni dell'Associazione per lo Studio in Italia dell'Asia centrale e del Caucaso (ASIAC) oppure delle Giornate di Studi Armeni e Caucasici che il Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea dell'Università Ca' Foscari Venezia organizza in collaborazione con l'ASIAC e con l'Associazione Padus-Araxes.

L'articolo di Matteo Compareti *Teratologia fantastica nel Caucaso: La migrazione di motivi decorativi tra l'Iran e il Caucaso* indaga la circolazione di elementi culturali – artistici in questo caso – tra l'Iran e la regione caucasica, portando alla luce alcuni elementi specifici di questo rapporto e riflettendo sulle dinamiche della storia dell'arte del continente eurasiatico durante la tarda antichità e la prima epoca islamica.

Federico Alpi – *L'identificazione fra tondrachiani e pauliciani e la testimonianza della lettera n°4 (K67) di Grigor Magistros* – prende invece in considerazione un aspetto quanto mai importante della storia religiosa del Vicino Oriente, riconsiderando le interpretazioni più diffuse su pauliciani e tondrachiani alla luce di una lettura aggiornata delle

lettere di Grigor Magistros, una delle figure principali della cultura armena medievale.

L'articolo di Gaga Shurgaia *La «Vita della Kartli» nel contesto storico-politico caucasico* affronta un testo fondamentale della storia georgiana e più generalmente caucasica per delinearne le principali coordinate 'ideologiche' sulla base dell'analisi della tradizione manoscritta e dell'ampia letteratura in materia, nonché di puntuali riscontri con le fonti non georgiane.

Nell'articolo *La lettera del Patriarca Iov allo Car' georgiano Aleksandr* Gianfranco Giraudo prende in considerazione un documento importante per ricostruire la storia delle relazioni politiche e religiose tra Russia e Georgia, mostrando come sin dalla seconda metà del Cinquecento quest'ultima rientri nell'ottica russa in un mosaico imperiale da ricostruire secondo un preciso disegno politico e confessionale.

L'articolo di Vittorio Tomelleri *Per una traduzione della Lira osseta di Kosta Chetagurov* si concentra sui complessi problemi riguardanti la traduzione dell'opera poetica dell'esponente più rappresentativo della cultura del popolo osseto, che costituisce al tempo stesso una figura-chiave nei rapporti culturali tra la Russia ed il Caucaso settentrionale nel corso dell'Ottocento.

Il testo di Gian Pietro Basello e Paolo Ognibene *La peste di Anzob (1898)* costituisce invece una relazione sulla 'scoperta' – tanto casuale quanto interessante nella sua dimensione individuale oltre che collettiva – di una pagina pressoché dimenticata della storia centroasiatica di fine Ottocento, all'epoca in cui il dominio russo si stava consolidando anche nelle regioni più remote di quest'area.

L'articolo di Daniele Guizzo *La valle dello Yaghnob: isolamento o marginalità* investiga in maniera approfondita le dinamiche sociali, economiche, antropologiche e soprattutto etnolinguistiche di una regione periferica del Tagikistan che da molto tempo costituisce una sorta di santuario degli studi iranici e nella quale opera da alcuni anni anche una missione di iranisti italiani.

Francesco Mazzucotelli – *Tra una patria e l'altra: le élite nordcaucasiche e la fine dell'Impero ottomano* – affronta il tema delicato del ruolo dell'emigrazione delle popolazioni del Caucaso settentrionale, genericamente indicate come 'circassi', nelle dinamiche politiche e sociali della fase finale dell'Impero ottomano, toccando alcuni aspetti particolarmente significativi di questo rapporto.

Infine, l'articolo di Giacomo Golinelli *L'orizzonte straniero: la percezione dell'altro in una provincia turca al confine con la Repubblica d'Armenia* presenta il risultato di una ricerca di carattere antropologico in un'area di particolare interesse non solo per la comprensione

dell'immaginario turco sugli armeni ('essenza dell'alterità'), ma anche dei complessi equilibri interni – etnici, politici e socio-culturali – della parte più orientale della Turchia.

Nel suo insieme questo volume ha l'ambizione di contribuire in maniera significativa all'ampliamento degli studi italiani sul Caucaso e sull'Asia Centrale, nella speranza tuttavia di costituire non solo un punto di arrivo, ma anche e soprattutto di impulso ad un rafforzato interesse scientifico verso delle regioni che oltre alla loro tradizionale importanza storico-culturale stanno assumendo una sempre più accentuata rilevanza politica ed economica.

Aldo Ferrari

Un ringraziamento speciale va al dott. Daniele Guizzo, senza il cui apporto competente ed efficace questo volume non avrebbe visto la luce.

Teratologia fantastica in Subcaucasia
La migrazione di motivi decorativi tra l'Iran e il Caucaso

Matteo Compareti
University of New York, ISAW-NYU

Abstract. The paper focuses on the exchange of decorative elements between the Iranian world and the Caucasus before and in the early Islamic period. Some of the still enigmatic motifs widespread in pre-Islamic Persian art of the Sasanian period (224-651 CE) could possibly be explained through the analysis of similar elements that are found in the artisitic production of Georgia, Armenia and Azerbayjan.

A James,
uno spiraglio di beltà
sulle brutture di questo mondo
New York, 27 ottobre 2013

1 Introduzione

Risulta sempre rischioso tentare di risalire all'origine di motivi ornamentali diffusi nell'arte antica, specie quando questi ricorrono in contesti reciprocamente estranei o in aree geografiche molto distanti l'una dall'altra. Elementi apparentemente connessi intimamente a una civiltà possono rivelarsi, con il procedere dell'indagine archeologica e storico-artistica, come il frutto di un'acquisizione avvenuta in tempi più o meno remoti. Nel caso di attribuzioni entusiastiche o incaute si rischia quindi di commettere enormi errori di valutazione e di comprensione delle forme artistiche e delle civiltà di cui esse sono il prodotto.

Qui non si tenterà niente di tutto ciò. Ci si limiterà, infatti, a rilevare una serie di motivi diffusi tanto in Persia quanto nel Caucaso o, meglio, nella Subcaucasia, a cavallo tra l'epoca preislamica (nello specifico sasanide) e quella islamica (soprattutto abbaside), proponendo, in alcuni casi, una lettura piuttosto che un'altra, e qualche identificazione che si spera possa rivelarsi convincente. Non ci si potrà, tuttavia, esimere dall'illustrare brevemente quelli che sono i limiti della ricerca relativa all'Iran sasanide e ai suoi rapporti con le culture circonvicine; e qui incorrendo, casomai, nel rischio di apparire ripetitivi.

Uno studio degli esseri fantastici utilizzati come motivi ornamentali nella produzione artistica sasanide incontra tutta una serie di ostacoli di natura interpretativa dovuti, in primo luogo, dall'assenza pressoché totale di fonti dirette. Tale situazione condiziona ogni tipo di approccio all'arte persiana preislamica e costituisce una grande lacuna che può essere colmata, in parte, con quanto sussiste in epoca postsasanide – specie i manoscritti illustrati – o volgendosi alle civiltà attigue particolarmente ricettive nei confronti delle «mode» sasanidi.

Gli studi più recenti dedicati a questo interessante periodo della civiltà persiana conducono inesorabilmente alla medesima, scoraggiante conclusione, sebbene molti considerino proprio la dinastia sasanide (224-651) come la protagonista di una sorta di età d'oro per la fioritura di arte e cultura. I lavori a cui, a più riprese si farà riferimento nel presente articolo sono principalmente due: si tratta dei cataloghi relativi alle due grandi mostre dedicate ai Sasanidi, nel 1993 a Bruxelles e nel 2006 a Parigi, particolarmente ricchi per quanto concerne il corredo fotografico e bibliografico.[1]

Uno specifico dato scoraggiante riguarda l'indagine archeologica, poiché, dopo l'impennata degli anni Sessanta-Settanta del secolo scorso, gli scavi si sono praticamente interrotti in tutto il territorio iraniano. Le più recenti scoperte (alcune delle quali davvero eclatanti) riguardano esclusivamente ritrovamenti casuali o scavi clandestini, sottratti dalle autorità iraniane allo scempio dei cacciatori di tesori. Molti oggetti d'arte suntuaria sasanide e di imitazione sasanide come metalli, vetri, sigilli e tessuti sono stati rinvenuti a grande distanza dai centri dell'impero persiano, nello specifico, in alcune zone dell'odierna Russia europea e asiatica, in Cina e persino in Giappone. Una timida riapertura dell'Iran all'indagine archeologica e a possibili collaborazioni con i colleghi stranieri si è registrata recentemente e si spera possa condurre a campagne fruttuose in tempi brevi.

Paradossalmente, varie circostanze fortuite imputabili agli sviluppi storico-politico-religiosi del Vicino Oriente contemporaneo hanno prodotto come risultato una conoscenza maggiore del dato archeologico nei paesi contigui alla Persia vera e propria, lasciando, tuttavia, quest'ultima sguarnita sotto tale aspetto. Il che non ne sminuisce il ruolo di «superpotenza» della tarda antichità a cui molti guardano ancora con timore reverenziale. Difatti, anche se si inizia ora a comprendere meglio l'originalità delle culture vicine alla Persia grazie all'intensificarsi delle

1. Si vedano Overlaet (1993) e Demange (2006). Per quanto riguarda la storia della Persia sasanide, si veda ora Daryaee (2009). I due cataloghi possono essere integrati con Compareti (2010a).

Figura 1. Ałt'amar, facciata meridionale, ciclo di Giona

indagini cui si accennava sopra, molti tratti considerati «tipicamente iranici» continuano a essere ricondotti, spesso ingiustificatamente, all'estro degli artisti attivi alla corte dei Sasanidi. Ma se – come si accennava poc'anzi – le fonti scritte persiane preislamiche sono pressoché assenti, come si può ricondurre ai Sasanidi qualsiasi tipo di elemento decorativo? Quali paralleli può, inoltre, offrire l'indagine archeologica in Iran, quando la stragrande maggioranza dei ritrovamenti coinvolge in minima parte scavi scientificamente controllati?

In molti casi, attribuzioni troppo semplicistiche effettuate nel corso del secolo scorso si sono rivelate erronee. Quella sasanide è un'epoca ancora nota solo per sommi capi e troppi interrogativi vengono risolti, tuttora, chiamando in causa circostanze e fattori molto difficilmente verificabili. Il procedere dello studio in altri campi (specie l'archeologia centrasiatica) ha poi rivelato un quadro ben più complesso di quanto immaginato nel corso del primo Novecento.

I principali antagonisti dei Sasanidi nell'ideazione di repertori figurativi di grandissima fortuna sono rappresentati in primis dai sogdiani, soprattutto per quanto riguarda i generi di lusso, molto richiesti dai po-

Figura 2. Ałt'amar, facciata meridionale, grifone
Figura 3. Ałt'amar, facciata occidentale, sirena
Figura 4. Ałt'amar, facciata meridionale, sfinge

poli cosiddetti «barbari» ma anche dai cinesi e dai bizantini. Lo studio dell'arte sasanide ha comunque avuto esiti positivi in alcuni campi specifici come l'architettura e la scultura (limitatamente ai rilievi rupestri), mentre è ormai accettato da molti studiosi (sebbene non del tutto accertato) che le manifatture di corte – concentrate presumibilmente nella capitale, Ctesifonte – esercitassero un certo controllo sulla produzione della toreutica, dei vetri e, forse, dei tessuti. Poco o niente è sopravissuto della pittura e del mosaico, sebbene alcune fonti coeve e successive ai Sasanidi ma, in ogni caso, esterne alla Persia vera e propria, celebrino la maestria degli artisti attivi a Ctesifonte. Un campo sempre ricco di interessanti scoperte è peraltro rappresentato dalla sigillografia sasanide, non solo per la grandissima varietà di motivi ornamentali ma anche per via delle iscrizioni in mediopersiano (pahlavi) che accompagnano, in molti casi, le impronte su argilla (cretule) o i sigilli stessi. E il medesimo discorso vale altresì per la numismatica.

Si accennava al ruolo dei sogdiani nella produzione (e nello smercio)

Figura 5. Tāq-i Bustān, dettaglio del ‘re cavaliere’ (Tāq-i Bustān IV)

di articoli suntuari molto richiesti nella tarda antichità da un estremo all’altro del continente eurasiatico (De la Vaissière 2005). Tuttavia, altri popoli iranici come battriani e corasmi avevano contribuito, chi prima e chi dopo, alla diffusione (e forse all’ideazione) di motivi ornamentali, perlopiù ritenuti genuinamente sasanidi. Tra le popolazioni antiche più ricettive nei confronti dei tratti culturali sasanidi si annoverano anche i nomadi d’Asia Centrale (eftaliti, turchi, ecc.) e i regni caucasici (iberi, armeni e albani) sebbene l’archeologia sovietica e russa abbia rivelato scambi intensi, proprio attraverso il Caucaso anche con il mondo antico-slavo. A questo proposito sarà interessante rammentare che dinastie di origine partico-arsacide (quindi iranica) avevano regnato anche in Iberia (georgiano *K‘art‘li*; armeno *Virk‘*) e Albania (albano **Aran* o **Aṙan*; georgiano *Rani*; armeno *Ałuank‘*) e non solo in Armenia.[2] In effetti, i rapporti

2. Per l’Albania caucasica si può ora consultare Bais (2001); Gadžiev (2012). Sulla Georgia antica, e in particolare l’Iberia, Hitchins (2001); Rapp (2009). Per i rapporti tra i Sasanidi e il Caucaso, Yuzbashian (1996).

Figura 6. *Sīmurgh* 'anomalo'. Pagina dello *Šāh-nāme*, Staatsbibliothek Berlin, Orientabteilung, Diez a f. 71, p. 7, n. 2

tra i suddetti regni e i Sasanidi non possono definirsi idilliaci visto che proprio questi ultimi avevano deposto la dinastia arsacide d'Iran tentando a più riprese di imporsi anche nel Caucaso. In realtà, gli scambi e le influenze in campo artistico e culturale sembrano essersi sempre spostati attraverso canali indipendenti rispetto alla politica o alla situazione di conflittualità degli antichi regni di quella regione. Anche nelle aree poste a nord del Caucaso, verso il corso del fiume Kuban (odierna Russia meridionale), i corredi funerari hanno messo in evidenza l'enorme impatto della «civiltà persiana» sulle culture locali.[3]

Senza addentrarsi troppo in un campo estremamente complesso e non del tutto noto, vogliamo qui soffermarci su alcuni esseri fantastici e altri elementi decorativi comuni al mondo iranico e caucasico, con particolare riguardo all'epoca preislamica e al periodo delle prime importanti dinastie islamiche precedenti l'arrivo dei selgiuchidi. Cronologicamente, il periodo in esame si va a collocare nell'intervallo compreso tra il VI-VII secolo e il X secolo circa. Si tratta di un periodo cruciale per quanto ampiamente rappresentato da alcuni monumenti sensazionali avvolti da un'aura enigmatica soprattutto sul versante iranico (si pensi, ad esempio, a Tāq-i Bustān), un po' meglio studiati nella Subcaucasia, come nel caso del Sion di Ateni in Georgia (antica Iberia) o della chiesa della Santa Croce sull'isola di Ałt'amar nel lago di Van, un tempo parte del territorio armeno del Vaspurakan e oggi in Turchia.

3. Bromberg (1990). Si veda anche qualche informazione più recente in Knauer (2001); Jerusalimskaja (2012).

2 Ałt'amar: la decorazione scultorea esterna e quella pittorica interna

Si è più volte insistito sull'unicità della chiesa di Ałt'amar (realizzata tra il 915 e il 921) in quanto edificio sovraccarico di motivi ornamentali, sia religiosi sia secolari.[4] Già la presenza di scene di banchetto, cacce (regali?) e animali intenti a nutrirsi all'interno del grande tralcio vegetale che corre lungo tutto il sottotetto delle facciate indica una certa differenziazione rispetto alla produzione architettonica e artistica attestata in precedenza.[5] Ałt'amar, infatti, non lascia unicamente spazio all'elemento religioso, e le scene a cui si accennava (specie quelle a tema animalistico) non sembrano riconducibili a simboli dalla duplice lettura. Quella che viene definita da P. Donabédian, in un'opera recente, l'epoca d'oro dell'architettura (e, implicitamente, dell'arte) armena corrisponde al VII secolo d.C., quando le tematiche legate alla religione occupano posizioni di preminenza, com'è ovvio nel caso di elementi decorativi di luoghi di culto. Questo periodo è a sua volta parte dell'epoca definita «pre-araba» che va dal IV al VII-inizi dell'VIII secolo. Si possono qui citare alcuni esempi inquadrabili nella prima metà del VII secolo: i rilievi scultorei di Mren (*Restituzione della Vera Croce da parte di Eraclio*) o il fregio delle brocche (per abluzioni?) del cornicione di Ptłni e numerose stele figurate in pietra.[6] Con la sua datazione posteriore di almeno tre secoli rispetto a tale «epoca d'oro», Ałt'amar sembra addirittura precorrere alcuni temi iconografici quali i cavalieri intenti a cacciare (così come ad Ateni) o a combattere, abbigliati alla maniera mongola o «solo» (cronologicamente parlando) selgiuchide.

Anche ad Ałt'amar le scene meglio riconoscibili hanno a che vedere con tematiche bibliche o con la rappresentazione, pressoché onnipresente in ambito armeno-subcaucasico, di Cristo che riceve il modellino della chiesa da parte del re committente: nel caso in esame, Gagik Arcruni (908-937) sulla facciata occidentale.[7] L'episodio di Giona inghiottito e sputato dal

4. Der-Nersessian (1974); Mnacakanyan (1985); Davies (1991); Sarafian, Köker (2010).

5. Jones (1994); Jones (2004). Il tralcio vegetale è formato da girali di vite, Petrosyan (2010).

6. Donabédian (2008, pp. 108-110; 123-125, figg. 464-465). Sull'architettura armena si veda l'opera monumentale di Cuneo (1988). Sulla restituzione della Vera Croce da parte di Eraclio a Mren, si veda Maranci (2008-2009). La presenza di una cornice a brocche poste in sequenza sulla facciata della chiesa dei Tre Gerarchi di Iaşi (1639), capitale della Moldavia rumena, è considerata un'ideazione puramente armena da qualche specialista. Si veda Sava Nanu (1991).

7. Il tema è trattato in Cuneo (1969). Gagik era nipote di Ašot Bagratuni (884/5-890), il re d'Armenia investito dal califfo abbaside al-Mu'tamid (870-892). La storia dei Bagratuni è narrata nell'opera di T'ovma Arcruni, Thomson (1985).

Figura 7. Piatto d'argento tardo-sasanide (?), Museo dell'Hermitage

Figura 8. Ałt'amar, facciata meridionale, uccello-ariete

leviatano è raffigurato invece sulla facciata meridionale in due sequenze dove il mostro presenta caratteristiche davvero interessanti ma non identiche (fig. 1). Nel momento in cui il profeta è già espulso, il mostro è decisamente un drago alato ben noto nell'arte classica occidentale e normalmente indicato in Armenia con il nome di *višap*. Secondo uno studio di G. Curatola divenuto un «classico» nel campo degli studi teratologici, le traduzioni armene della Bibbia (ma anche l'originale greco) indicherebbero una resa puntuale dell'episodio da parte dell'artista il quale avrebbe seguito con estrema precisione la versione testuale.[8] Il mostro presenta

8. Curatola (1978). L'autore proponeva una denominazione precisa di quel mostro: *Sīmurgh-Višap-Arlez*. Nel corso di questo studio si avrà modo di apportare qualche modifica alla denominazione proposta da Curatola. Nella versione armena del Libro di Giona, il mostro è chiamato *kēt* (greco *ketos* da cui l'italiano cetaceo) quando inghiotte il profeta mentre è denominato *višap jkann* quando lo vomita (Russell 1990-1991, p. 142). Nel Libro di Giona della tradizione biblica, si parla più semplicemente di un pesce e, nelle vicinanze del mostro che vomita Giona a Ałt'amar si vede proprio un pesce: secondo Russell, ciò sarebbe dovuto a un'interpretazione del termine *višap jkann* da parte dello scultore che avrebbe quindi raffigurato il drago (*višap*) e il pesce (*jkann*). Tuttavia, non si capisce perché nella versione ebraica del Libro di Giona ricorrono a breve distanza l'uno dall'altro (per la precisione in 1,17 e 2,1) due termini, entrambi sinonimi derivati dalla stessa radice, per rendere in ebraico «pesce». In un testo esegetico forse databile al IX secolo d.C. noto come «Pirqe De-Rabbi Eliezer» si legge che, durante i tre giorni trascorsi nella pancia del pesce, ad un certo punto, Giona si rivolge al Leviatano (evidentemente, un mostro marino) il quale

Figura 9. *Kitāb al-bulhān* della Biblioteca Bodelian di Oxford (ms. Bodl. Or. 133)

Figura 10. Sigillo sasanide, British Museum

nella parte terminale, in aggiunta al corpo di pesce, anche un'ala segnata centralmente da un tralcio vegetale, mentre il muso e, soprattutto, la posizione delle zampe ricordano il *ketos* (o *pistrice* o ippocampo e simili) greco, la cui antichissima iconografia era stata utilizzata dai cristiani proprio per le scene delle peripezie di Giona e anche per altre creature mostruose che popolano, ad esempio, le raffigurazioni del Giudizio Universale in molte chiese altomedievali. La sua presenza in un contesto religioso armeno del X secolo (vale a dire cristiano) non deve destare meraviglia così come la raffigurazione, ad Ałt'amar, del grifone di tipo classico con corpo di leone alato, becco d'aquila e coda ofidica sostituita da un elemento vegetale sulla facciata meridionale (fig. 2), o la sirena con corpo di uccello e testa di donna (fig. 3) su quella occidentale. Quelle creature fantastiche ricorrono tanto nell'arte classica quanto nell'arte persiana sasanide (specie sui sigilli) e islamica. In vari punti della chiesa si possono riconoscere altre creature alate più o meno riconducibili a prototipi di vario genere: la sfinge sulla facciata meridionale fa pensare a mostri simili molto diffusi nell'arte selgiuchide almeno un secolo dopo (fig. 4).[9]

voleva mangiare il pesce dentro cui egli stesso si trovava riuscendo nell'intento di farlo desistere. In cambio, Giona chiede al pesce di condurlo a visitare le profondità marine, Friedlander (1916, pp. 67-72 Rabbi Eliezer). Ringrazio sentitamente James Scackleford (Pennsylvania University) per avere attirato la mia attenzione su questo punto. In ogni caso, nella scena di Ałt'amar sono chiaramente i mostri che inghiottono e vomitano Giona. Quindi, il pesce potrebbe semplicemente alludere all'elemento acquatico.

9. Curiosamente, la sfinge «classica» con corpo felino e testa di donna non compare nei sigilli sasanidi, come già notato in Lerner (1975, p. 166.) Esiste una lista molto interessante di mostri afferenti alla tradizione armena pre-cristiana nell'opera di Eznik di Kołb (V secolo d.C.) la cui identificazione è molto controversa: *yuškaparik*, *hambaru*, *parik*, *išac'ul*, *covac'ul*, *pay*, *aralez*, *višap*, *nhang*, e *šahapet*; Blanchard, Young (1998, pp. 90-97).

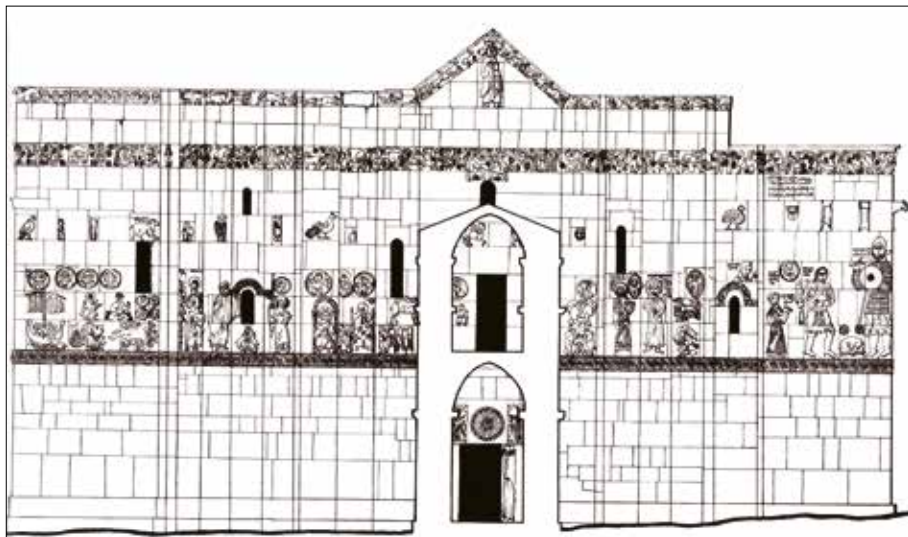



Figura 11. Prospetto della facciata meridionale di Ałt'amar

Si tratta di creature ben note e ampiamente studiate. Il *višap* è stato associato a un altro mostro alato con testa canina e coda di pavone sporadicamente raffigurato nell'arte tardo-sasanide (ma molto comune nella produzione primoislamica sia in Iran sia in Asia centrale) ed erroneamente identificato a lungo con il *Sīmurgh* (*mərəγō saēnō* in avestico; *Sēnmurw* in pahlavi), vale a dire con quello che, nella mitologia persiana, corrisponde al tipo «fenice». L'unico esemplare davvero attribuibile all'arte sasanide si può osservare sugli abiti del sovrano a Tāq-i Bustān (fig. 5). L'erronea associazione tra quel mostro composito e il *Sīmurgh* letterario era stata proposta circa settant'anni fa da K. Trever e, quasi sotto l'influsso di un'aura di sacralità, nessuno l'aveva apertamente smentita. Eppure, sia A. Bausani sia B. Maršak avevano intuito, indipendentemente l'uno dall'altro e anche a distanza di parecchi anni, che qualcosa non quadrava circa la suddetta identificazione. In realtà tutto sembra indicare che quell'essere composito sia la raffigurazione della «gloria dei Sasanidi» (accomunati anche ai Kayanidi dell'Avesta, i mitici sovrani iranici massimi detentori di gloria),[10] mentre il *Sīmurgh* andrebbe identificato con un uccello fantastico quale si ritrova in manoscritti illustrati di epo-

10. Gnoli (1999); Cristoforetti, Scarcia (2013, p. 341). Sulla propaganda sasanide atta a ricollegare quella dinastia ai mitici Kayanidi dell'Avesta, Daryaee (2010, p. 246).

ca islamica.[11] Tra i testi miniati più antichi si annoverano quelli di epoca mongola (ilkhanide), dove il *Sīmurgh* è normalmente raffigurato come una fenice cinese (*fenghuang*). Tuttavia, in alcuni manoscritti persiani illustrati del 1330-1340 (probabilmente originari del Fārs o della Mesopotamia), il *Sīmurgh* non è ancora riprodotto alla maniera cinese, bensì secondo una tipologia iconografica diversa: è pur sempre un uccello, anche se di dimensioni ragguardevoli, simile a un gallo e con un elemento sulla testa che ricorda un paio di orecchie oppure le piume rialzate di un gufo (fig. 6).[12] Conseguentemente, si è proposto di identificare quale candidato più probabile a rappresentare il *Sīmurgh* nell'arte persiana preislamica (solo sul piano iconografico) l'uccello gigantesco dotato di grandi orecchie raffigurato come il *Garuda* indiano che rapisce una *nagini* in un piatto d'argento tardo-sasanide (o post-sasanide) conservato all'Hermitage, forse databile al VI-VII secolo (fig. 7). Non per nulla, la fenice araba, detta *'Anqā'*, è dedita a *rapimenti*, e anche il *Sīmurgh* «rapisce» l'eroe Zāl. Il tramite potrebbe essere stato la Battriana buddista, una regione centrasiatica per qualche tempo annessa dai Sasanidi dove, effettivamente, è stata trovata una pittura simile nell'area di Termez.[13] *Garuda*, vale a dire

11. La questione è ora trattata in Compareti (2006a). Sul problema *Sēnmurw/Sīmurgh-Samandar*-fenice nel mondo iranico, si veda Scarcia (2003). Sul *Sīmurgh* confuso con gli uccelli giganti della tradizione araba, Bivar (2009). I manufatti dove compare questo mostro alato con la testa di cane sono estremamente controversi e in nessun caso provengono da scavi scientificamente controllati. Si accennava al fatto che il mostro in questione compaia solo nella tarda epoca sasanide (e ben oltre, visto che lo si trova ancora nella monetazione omayyade definita «arabo-sasanide»). Questo è senz'altro vero, nel senso di una riproduzione completa del mostro con tanto di ali e coda, mentre la sola testa o protomi di un animale simile a un cane (ma da alcuni studiosi identificato come un cinghiale) compaiono già nella numismatica sasanide del III secolo. Si veda Choksy (1989). Sigilli sasanidi del IV-VII secolo mostrano in qualche raro caso l'immagine di un «grifone» più simile all'immagine di gloria regale. Si vada Bivar (1969, figg. EG 6, 20). Una visita recente alla collezione della Bibliothèque National di Parigi mi ha consentito di osservare un altro dettaglio simile su un piatto d'argento considerato tardosasanide (VI-VII secolo): due oggetti svolazzanti attaccati alla coscia della cavalcatura regale presentano proprio una testa canina: Demange (2006, fig. 33).

12. Swietochowski, Carboni (1994, pp. 33, 47, 71, 82).

13. Compareti (2010b). Sull'identificazione dell'uccello colossale del piatto dell'Hermitage con il *Sīmurgh*, si veda Compareti (2009-2010, pp. 32-33). Un uccello di dimensioni del tutto normali e senza alcuna decorazione sulle piume compare nella scena di caccia del cosiddetto piatto d'argento di Strelka, forse un prodotto delle propaggini orientali del tardo Impero sasanide (VI secolo), oggi conservato all'Hermitage: Overlaet (1993, fig. 61); Demange (2006, fig. 34). B. Maršak riconosceva in quel dettaglio la testa di un quarto ariete preda del re cacciatore sebbene, ad un'analisi ravvicinata, sembra trattarsi proprio di un volatile, forse un segno benaugurale posto da chi scrive in relazione con una scena simile dell'arcinoto vaso dipinto di Merv (VI secolo?) e con alcuni monumenti funerari sogdiani recentemente scavati nella zona di Xi'an (provincia dello Shaanxi, Cina), si veda Compareti (2011). Un'altra

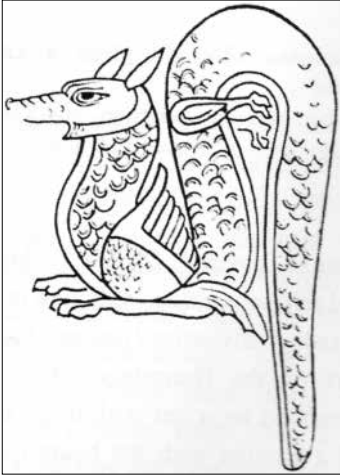



Figura 12. Dettaglio del ciclo pittorico della creazione a Ałt'amar

Figura 13. Ałt'amar, facciata settentrionale, tentazione di Adamo ed Eva

Figura 14. Ałt'amar, facciata settentrionale, San Teodoro

Figura 15. Ałt'amar, facciata meridionale, uccelli affrontati con anello nel becco

Figura 16. Ałt'amar, facciata occidentale, alette spiegate con nastri

Figura 17. C'ilkani, dettaglio della decorazione scultorea interna

il veicolo di Viṣṇu, compare già nell'arte gandharica nei primi secoli d.C. come un enorme rapace intento a ingoiare un serpente mentre ghermisce una donna. Non è escluso il riscontro con l'arte classica dove il modello avrebbe potuto essere costituito dal ratto di Ganimede da parte di Zeus sotto forma di aquila. Come bene noto, la componente classica nell'arte del Gandhara è molto forte. Lo stesso soggetto si sarebbe poi diffuso a occidente perdendo in parte il tocco indiano originario. Non può, tuttavia, essere taciuta una seconda ipotesi interpretativa più «immediata» e, cioè, che il grande volatile di quel piatto vada proprio identificato con Garuda senza chiamare in causa nessun tentativo di *interpretatio iranica*. Non è poi del tutto escluso che il piatto stesso sia postsasanide o persino prodotto nell'Iran orientale (Azarpay 1995).

Ma, sulla parete meridionale di Ałt'amar c'è un altro uccello mostruoso con testa di ariete che presenta interessanti paralleli con l'arte sasanide (fig. 8). Infatti, la posizione delle piume della coda e l'ala divisa in due parti da una fila di perle ricordano molte immagini di volatili presenti su numerosi metalli considerati sasanidi (Overlaet 1993, figg. 69-70, 91). Nello specifico, quegli stessi volatili tanto amati nella toreutica sasanide presentano spesso collari, file di perle sulle ali ed elementi sul capo che potrebbero essere identificati come orecchie. Sul corpo dell'uccello-ariete, invece, compaiono gioielli come la collana perlata e campanelli

immagine di uccello fantastico, dotato di orecchie e grande coda, posto su un piedistallo perlato, compare tra le decorazioni tessili sugli abiti dei servitori del sovrano raffigurato a Tāq-i Bustān, si veda Domyo (1997, fig. 4).

Figura 18. Coppa ovale probabilmente sasanide conservata al Museo d'Arte Orientale di Roma «Giuseppe Tucci» (inv. 1972/2158)

legati alle zampe ma anche tralci vegetali sparsi qua e là. La coda e le corna divergenti d'ariete rappresentano un altro tratto caratteristico dell'arte sasanide sebbene la stessa formula sia associabile anche alla produzione sogdiana.

Anche se non è possibile proporre un'identificazione precisa per questo mostro né tanto meno un accostamento al *Sīmurgh* sasanide, sussiste il sospetto molto forte che la sua iconografia vada associata ad un mostro ben radicato nell'arte persiana anche se sopravvivono solo immagini di epoca islamica. Un parallelo valido si può probabilmente trovare nei manoscritti illustrati, in particolare nel *Kitāb al-bulhān*, un testo di natura astronomico-astrologica del XVI secolo conservato a Oxford (ms. Bodl. Or. 133), dove una delle quattordici stazioni lunari è raffigurata con un uccello mostruoso dalla testa cornuta la quale, tuttavia, sembra più vicina a quella di un bovino, quantomeno a giudicare dalla posizione delle corna (fig. 9).[14] Almeno due sigilli sasanidi conservati rispettivamente al British Museum di Londra e al Museum für Islamische Kunst di Berlino presentano, invece, proprio l'uccello-ariete. Quello del British Museum ha anche un'iscrizione in medio persiano che potrebbe leggersi come «migliore», vale a dire una formula abbastanza normale per un oggetto personale atto a presentare il suo possessore o, quantomeno, a rifletterne il gusto estetico (fig. 10).[15] Anche per questo essere fantastico ogni tentativo di identificazione risulta estremamente arduo così come la sua origine. La pista

14. Carboni (1988, tav. 15); Caiozzo (1999). Russell proponeva di identificare quel mostro con l'essere mitologico femminile armeno chiamato *yuškaparik*: Russell (1993, pp. 284-285, cfr. nota 9).

15. Bivar (1969, tav. 26, MG 3); Lerner (1975, p. 166).

Figura 19. Moneta dell'antico regno d'Iberia, Museo di Storia di Tblisi

Figura 20. Stele armena nel cortile della chiesa di San Giorgio, Mułni (Aštarak)

astronomico-astrologica sembra sia quella più probabile proprio tenendo presente che si tratta di un soggetto destinato ai sigilli, vale a dire oggetti strettamente personali con cui il proprietario siglava documenti ufficiali o lettere private. Inoltre, come ha più volte documentato nei suoi studi A. Caiozzo, quantomeno in epoca islamica e proprio per quanto concerne i mostri posti a rappresentare le stazioni lunari, amuleti atti a scongiurare le influenze nefaste di alcuni corpi celesti venivano preparati con dovizia.

Non va poi trascurato un ultimo dettaglio, vale a dire la disposizione quasi araldica dei mostri nel punto in cui compare l'uccello-ariete a Ałt'amar, che poi è anche quella dove compare il grifone già considerato sopra. Posto centralmente, si riconosce un medaglione a forma di mandorla perlata contenete l'effige di sant'Isacco con altri due santi nimbati ai lati (i fratelli Sahak e Hamazasp) accompagnati da iscrizioni in armeno e raffigurati completamente dalla testa ai piedi con lunghe vesti (tipiche anche di molte altre figure a Ałt'amar) ai suoi lati. Altri due

medaglioni con la testa nimbata di altrettanti santi ricorrono a fianco, al di sopra del grifone a sinistra e dell'uccello-ariete a destra. Nella parte sottostante i due mostri si trovano, rispettivamente, una coppia di orsi nell'atto di aggredire due lepri e un'aquila che ghermisce una colomba (fig. 11). Questa disposizione sembra troppo ben orchestrata per poter essere considerata casuale e, difatti, una studiosa americana l'aveva attribuita a un'esplicita volontà di richiamare l'attenzione sui due santi fratelli martirizzati dagli arabi, Sahak e Hamazasp, in quanto antenati del re Gagik Arcruni.[16] Gli esseri fantastici e gli animali da preda intenti a uccidere le loro vittime sembrano posti di fronte ai santi quasi a volerne sottolineare la dignità spirituale. Una formula iconografica del tutto simile ricorre nell'arte sasanide e sogdiana ed è stata l'oggetto di un altro convincente studio di G. Azarpay.[17] I Sasanidi preferivano i putti che svolazzano di fronte al sovrano nell'atto di porgergli un diadema tenuto con entrambe le mani. Nell'arte sogdiana, invece, i soggetti preferiti erano gli esseri compositi o gli uccelli normalmente dotati di nastri e con un anello o un altro oggetto nel becco sebbene, in almeno un caso, compaia persino la *dextera dei* ornata di nastri (Penjikent, settore XXIV, ambiente 1, prima metà dell'VIII secolo). Non è chiaro se, nel rilievo in esame, ci sia esattamente questa «formula iconografica» alla base della raffigurazione in quanto Ałt'amar rispecchia uno schema ben più complesso di quanto si osserva in Persia o in Asia Centrale. Nel caso si dovesse realmente riconoscere tale formula, allora ci si troverebbe di fronte ad un unicum in tutta l'arte armena (e, probabilmente, «occidentale») con un solo esempio da analizzare proprio ad Ałt'amar.

Ad un'attenta analisi del prospetto della facciata di Ałt'amar in questione – quella meridionale – si riconosce in realtà un certo ordine nella disposizione delle raffigurazioni scultoree a rilievo, e anche una precisa volontà di ricerca simmetrica. Da questo punto di vista, la disposizione di quelle creature fantastiche accanto ai santi e, forse, anche altri motivi decorativi distribuiti sulla medesima facciata e sulle altre tre, costitui-

16. Jones (1994, pp. 114-115). L'unico particolare di questa disposizione araldica che ha ricevuto qualche attenzione è il dettaglio dell'aquila che ghermisce una colomba, tema diffuso un po' ovunque nella tarda antichità, anche nell'Iran sasanide; si veda Lala Comneno (1991).

17. Azarpay (1975). Sempre in ambito centroasiatico, non va scordato un putto alato nell'atto di omaggiare un sovrano kushana in una pittura su tela oggi parte di una collezione privata e recentemente portata all'attenzione della comunità scientifica da B. Maršak e F. Grenet (2006). L'uccello con anello, disco o corona nel becco non è sconosciuto nemmeno nel Caucaso. In Armenia lo si trova su una stele a T'alin databile al VI-VII secolo (Durand et al. 2007, p. 64, fig. 14). In Georgia lo si trova su un rilievo del VI-VII secolo da Žaleti (Čubinašvili 1972, fig. 60).

scono un possibile elemento chiarificatore nonostante la sovrabbondanza figurativa regnante a Ałt'amar.

A questo punto, sembra opportuno addurre qualche precisazione relativamente alla proposta identificativa del mostro composito dell'arte sasanide con la raffigurazione della «gloria regale» o «fortuna» (meglio nota nella sua forma avestica *x^varənah-* o in pahlavi *xwarrah* che corrisponde all'armeno *p'aṙk'*) dei sovrani preislamici d'Iran e non con il *Sīmurgh*. Per qualche motivo non del tutto chiaro, nella decorazione dipinta all'interno della chiesa di Ałt'amar, nella scena della tentazione di Adamo ed Eva, il demone tentatore è raffigurato come un drago alato dotato di zampe la cui parte anteriore è decisamente una versione locale della gloria sasanide (fig. 12).[18] La presenza di una siffatta creatura risulta ulteriormente curiosa per via della rappresentazione della medesima scena biblica tra le decorazioni scultoree esterne di Ałt'amar, dove tuttavia il demone tentatore è un serpente dotato di zampe (fig. 13). È difficile stabilire quale sia la versione più «corretta» anche se la preferenza potrebbe cadere su quella dipinta ridondante di vari elementi anatomici, e non solo perché la maledizione divina condanna a strisciare sul ventre un essere che, evidentemente, doveva essere dotato, in precedenza, quantomeno di arti (non si menzionano le ali) ma anche perché il mostro schiacciato dagli zoccoli del cavallo di san Teodoro nel repertorio figurativo scultoreo di Ałt'amar (facciata settentrionale) si presenta di nuovo come un serpente annodato dalla grande bocca ma non di certo come un drago (fig. 14; Pancaroğlu 2004). Si tratta dunque di una soluzione stilistica particolarmente amata dagli scultori armeni o c'è dell'altro? Anche per queste creature ogni tentativo di spiegazione incontra l'ostacolo dell'unicità del monumento in questione privo di qualsiasi altro parallelo nell'arte armena o subcaucasica (ma

18. De' Maffei (1980); Thierry (1983, pp. 304-306); Compareti (2009-2010), p. 31. N. Thierry, menziona la tradizione che vede nel demone tentatore un ennesimo mostro composito, in parte serpente in parte cammello (forse per via della sinuosità delle gobbe). Anche il cammello (così come il cinghiale, cfr. note 32-33) trova una sua collocazione in ambito mazdeo in quanto, forse, *avatara* di Vərəθraγna-Bahrām-Vahagn. Nella pittura sogdiana, un cammello alato con coda anguiforme compare tra i mostri che volano in prossimità di personaggi da porre in risalto (Penjikent, settore XXIV, ambiente 1). Non è escluso che l'associazione del cammello con la sfera demoniaca in una chiesa armena derivi proprio dall'ostilità conclamata verso la religione locale di epoca precristiana. Tale attitudine si deduce molto chiaramente dagli autori armeni di epoca cristiana come per il già citato Eznik di Kołb, il quale, nel suo impeto anti-mazdeo, ha comunque preservato notizie interessanti sulle tradizioni armene antiche; cfr. *supra* nota 9. Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, nella Persia sasanide, persecuzioni anticristiane vere e proprie rappresentano casi circostanziati e non la norma. Infatti, si registra per lo più una certa tolleranza specie da parte della corona a volte apertamente contraria all'aggressività del clero mazdeo verso i persiani convertiti: Panaino (2010).

Figura 21. Sion di Ateni, facciata occidentale, gloria regale

anche bizantina). Di certo, il mostro iranico posto a raffigurare la gloria doveva aver incontrato grande fortuna tra gli artisti cristiani per essere impiegato tanto spesso in contesti religiosi.

Anche uccelli all'apparenza semplici compaiono tra i rilievi di Ałt'amar. Un fregio isolato, in particolare, presenta due uccelli affrontati su un piedistallo floreale con elementi vegetali sulle ali, fila di perle sempre sulle ali e un anello nel becco (fig. 15). I tralci vegetali confusi con le piume paiono l'unico collegamento con un'eventuale afferenza alla sfera divina per questi animali anche se, normalmente, le decorazioni favorite sembrano essere altre, nella fattispecie i nastri svolazzanti legati al collo o alle zampe alla maniera tipica delle corone dei sovrani sasanidi: ancora una volta, quindi, si tratterebbe di elementi ornamentali giunti nel Caucaso per tramite persiano. Una sorta di mostro alato collocato nel cornicione del sottotetto della facciata occidentale rientra in questa tipologia decorativa. In realtà, l'essere in questione è costituito da una testa sospesa sopra una paio di alette spiegate la cui parte terminale presenta due nastri svolazzanti, mentre un paio di zampe feline spuntano in basso (fig. 16).

Le corone di alcuni sovrani sasanidi presentano proprio un paio di alette spiegate in aggiunta ai nastri svolazzanti utilizzate come piedistallo per elementi astronomico-astrologici quali mezzelune e stelle a otto raggi. Anche il re Gagik indossa una corona simile a Ałt'amar. Il fatto che le alette, i nastri e tutti gli altri simboli astrali si trovino su una corona è già di per sé un chiaro rimando alla regalità. Tuttavia, l'impiego delle alette come piedistallo per la croce (un chiaro richiamo religioso) nei

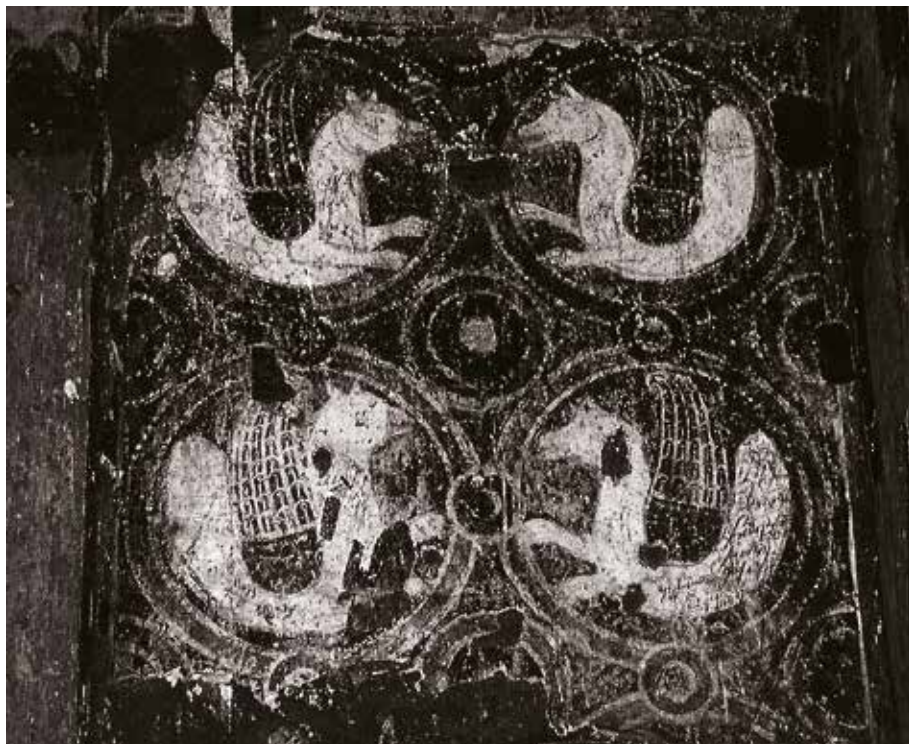



Figura 22. Dettaglio del ciclo pittorico della chiesa di San Gregorio l'Illuminatore di Tigran Honenc', Ani (Turchia)

monumenti dei cristiani della Subcaucasia (cioè, sudditi persiani periferici) potrebbe forse suggerire che anche i simboli astrali posti sopra un paio di alette spiegate sui monumenti sasanidi ufficiali afferissero, a loro volta, alla sfera religiosa, in questo caso mazdea.[19] Lo studio dell'arte

19. Sulle alette spiegate nell'arte sasanide e sulla loro probabile natura religiosa si veda Compareti (2010c). Sulle croci subcaucasiche sostenute da piedistalli a forma di alette spiegate si veda Thierry (1996). Le alette nell'arte sasanide sono state inoltre associate al concetto di gloria regale (Soudavar 2003, pp. 19-25). Questo sembra molto probabile. Infatti, nell'Avesta, la fortuna o gloria abbandona Yima sotto forma di un uccello e si getta in mare (Malandra 1983, p. 91). In effetti, l'unica immagine di epoca pre-islamica di Yima (sulle monete kushana del II secolo d.C.), presenta anche un uccello (rapace?) appollaiato sul braccio di quel dio (Grenet 2012). Le alette spiegate sono note anche all'arte romana imperiale come dimostra un'edicola mosaicata nella cosiddetta «casa dello scheletro» a

Figura 23. Capitello di Mingečaur, Museo di Storia dell'Azerbaigian

Figura 24. Dettaglio della decorazione scultorea esterna, Pašvanck', Turchia

subcaucasica può quindi rivelarsi estremamente importante al fine di tentare di svelare alcuni punti oscuri dell'arte sasanide.

Ercolano (I secolo d.C.) dove sembrano fungere da piedistallo a una testa umana e nello «studio» della casa d'Augusto (I secolo a.C.) sul Palatino (Compareti 2009a, p. 12). Altri cristiani sudditi sasanidi quali gli arabi della Mesopotamia meridionale avevano adottato le alette spiegate per sostenere la croce (Compareti 2010c, p. 210). Anche i cristiani persiani dovevano conoscere questo elemento. Infatti gli stucchi provenienti da un monastero sull'isola di Kharg hanno rivelato croci di questo tipo databili tra la fine del VI e gli inizi dell'VIII secolo (Steve 2003, pl. 9.4).

3 L'Iberia e l'Albania caucasica

Cicli decorativi davvero ricchi nelle chiese nell'odierna Georgia orientale, cioè la regione corrispondente all'antico regno d'Iberia, si trovano in maniera assai minore rispetto ad Ałt'amar.

Nella chiesa di C'ilkani (V secolo), non lontano da Mc'xet'a – l'antica capitale ibera – tra le numerose decorazioni scultoree a rilievo dell'interno, risaltano alcune croci sospese sopra un paio di alette spiegate a cui sono legati i soliti nastri svolazzanti (fig. 17). Anche per queste decorazioni, chi scrive aveva proposto di identificare un chiaro esempio di assimilazione di simboli di potere sasanidi adattati alla situazione locale dove il cristianesimo ha sempre rappresentato un filo conduttore stabile. L'inimicizia con i persiani doveva essere stata poi la causa scatenante di una serie di rimozioni di elementi troppo marcatamente sasanidi (o, chissà, mazdei) quali i nastri svolazzanti ormai rimasti solo in pochi rilievi isolati di C'ilkani, nei punti meno facilmente raggiungibili della chiesa. Infatti, nel caso di un'invasione persiana o araba, sarebbe stato molto più facile aspettarsi l'abbattimento della chiesa e non la sola cancellazione di alcuni dettagli decorativi al suo interno.[20]

A dimostrazione dell'uso di nastri svolazzanti posti a voler risaltare l'oggetto a cui sono legati si può menzionare un coppa ovale tardo sasanide in argento dorato conservata al Museo d'Arte Orientale di Roma (inv. 1097/1368) che sembra essere stata pubblicata solo parzialmente (fig. 18).[21] Al suo interno la decorazione comprende una grande croce latina sostenuta da un paletto infisso nel terreno dal tipico aspetto iranizzante di roccia trilobata (ripetuta ben tre volte). Al paletto di sostegno

20. Compareti (2010c, p. 211). La rimozione di simboli scomodi, forse associabili non solo ai persiani ma al mazdeismo stesso, potrebbe risalire alla metà del VII secolo quando i Sasanidi, ormai conquistati dagli arabi, non costituivano più un problema per gli iberi: Rapp (2009, p. 676). Sui fregi decorativi di C'ilkani si veda anche Thierry (1996, pp. 967-969). Sui nastri svolazzanti quale simbolo della gloria regale presso i persiani si veda Soudavar (2003, pp. 31-37).

21. Uno schema incompleto della croce è stato pubblicato da Harper (1988, fig. 2; ringrazio sentitamente Judith A. Lerner per questa segnalazione). La coppa è stata esposta recentemente a una mostra intitolata «*A Oriente. Città, uomini e dei sulle Vie della Seta*» tenuta alle Terme di Diocleziano a Roma dal 21 ottobre 2011 al 26 febbraio 2012, senza però comparire nel catalogo. Desidero ringraziare il Museo d'Arte Orientale Giuseppe Tucci di Roma nella persona della curatrice dott.ssa Paola Piacentini responsabile del settore Iran Imperi e del Sovrintendente dott. Luigi La Rocca, per avermi inviato e consentito la pubblicazione di questa immagine. Si conoscono pochi altri oggetti di metallo di probabile origine sasanide decorati con croci, angeli ecc. prodotti probabilmente in Mesopotamia, vale a dire, dove si concentravano i cristiani dell'Impero persiano (Harper 2006, pp. 89-90, fig. 58).

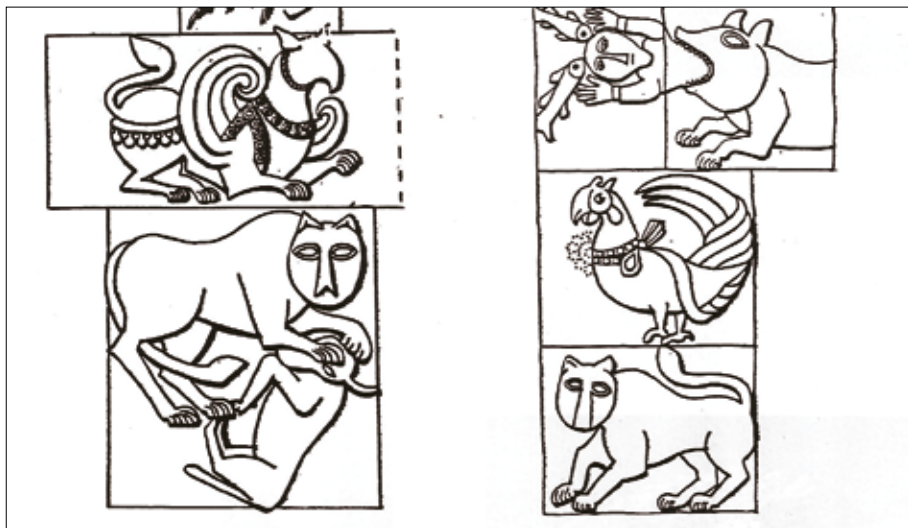



Figura 25. Dettaglio della decorazione scultore esterna, Xaxuli (Turchia)

sono fissati due nastri svolazzanti simmetrici dove avrebbero benissimo potuto trovarsi un paio di alette spiegate. Altro dettaglio davvero interessante è costituito dai due uccelli che svolazzano nella parte superiore della croce verso cui si dirigono tenendo nel becco un oggetto circolare: come si diceva sopra, anche nella pittura sogdiana di Penjikent (settore XXIV, ambiente 7, inizi dell'VIII secolo) compare l'uccello con anello nel becco di fronte al personaggio da porre in risalto. L'immagine conferisce grande solennità alla croce, chiaro elemento centrale della scena ma raffigurata in maniera estremamente lineare e semplice.

Del resto, la monetazione stessa del regno di Iberia presenta casi di adozione di motivi persiani per quanto riguarda non solo l'effige del sovrano rappresentato alla maniera sasanide sul dritto ma anche il cosiddetto «altare del fuoco» tra due personaggi sul rovescio, sostituito, però, con una più confacente croce (fig. 19).[22] Croci di questo tipo, sostenute da piedistalli alati, non sono sconosciute all'arte armena dove se ne incontrano due molto ben conservate sulla stele di Mułni (V-VII secolo?), nella regione di Aštarak (fig. 20).[23]

22. Thierry (1996, pp. 969-974); Gyselen (2008, pp. 294-295); Rapp (2009, p. 658).

23. Compareti (2010c, fig. 1). Per altre croci di questo tipo meno note, si veda Thierry

Figura 26. Cosiddetto «caftano» di Moshchevaja Balka, Museo dell'Hermitage

Un ciclo scultoreo a rilievo particolarmente interessante compare sulla chiesa georgiana del Sion di Ateni (VII secolo). Sulla facciata occidentale troviamo una raffigurazione della gloria regale sasanide anche se non è possibile stabilire con certezza se si tratti di un'aggiunta successiva considerato anche il colore e il materiale diverso rispetto al tufo dei blocchi di cui è costituita la chiesa (fig. 21; Aladašvili 1977, fig. 46). Il fatto che un mostro alato simile sia identificabile con un concetto correlato al potere e alla regalità della dinastia sasanide conferita da un'entità superiore, leggittimatrice, si presta bene alla sua assimilazione in ambito cristiano (ma anche islamico: numerosi sono i casi nell'arte omayyade e abbaside). I bizantini stessi non disdegnavano questo tipo di essere mostruoso e in Armenia lo si incontra almeno fino al 1215 nella decorazione pittorica della chiesa di San Gregorio l'Illuminatore di Tigran Honenc‘ ad Ani, oggi in Turchia (fig. 22).[24] È oltremodo curioso che questo mostro alato sia sopravvissuto tanto a lungo nell'arte armena soprattutto se si tiene conto di quanto stava

(1996). L'indagine testuale non ha prodotto grandi risultati circa l'associazione delle alette utilizzate come piedistallo per simboli religiosi e esse stesse simbolo della gloria. L'unico conforto si registra nel campo della numismatica dove qualche studioso ha proposto di riconoscere nelle alette o nella merlatura o, ancora, nei motivi vegetali sulle corone dei sovrani sasanidi un richiamo (non comprovato) a divinità mazdee (Compareti 2010c, p. 205 nota 6). L'unico riferimento letterario che riflette un'usanza sasanide di questo tipo è quella riportata da Bīrūnī durante il giorno dedicato a Mithra (*Mihragān*), quando il sovrano indossava sulla corona un'immagine «del sole e della ruota attorno alla quale esso gira» Sachau (1879, p. 207). Si veda anche Alram, Gyselen (2003, p. 262).

24. Donabédian, Thierry (1989, pp. 487-488, fig. 384). Il ciclo pittorico di quella chiesa sarebbe l'opera di artisti georgiani.

Figura 27. Ojun, dettaglio di stele con Tiridate con testa suina, Armenia

Figura 28. Tāq-i Bustān, dettaglio del pannello della grande caccia al cinghiale (Tāq-i Bustān V)

Figura 29. Frammento di seta figurata da una tomba scavata ad Astana (Turfan, Cina) agli inizi del XX secolo, Museo Archeologico di New Delhi

accadendo, invece, in «Occidente» in un'epoca di poco antecedente alla chiesa di Tigran Honenc'. Monumenti estremamente adatti a un paragone con l'ornamentazione armena per tematica, committenza, localizzazione geografica (la Sicilia del XII secolo) e sovrabbondanza figurativa sono il duomo di Cefalù e la cappella Palatina a Palermo. Ebbene, nonostante l'incredibile varietà di elementi decorativi e di paralleli iconografici con i cicli armeni, gli edifici religiosi siciliani non presentano mai nelle pitture che li decorano un essere mostruoso simile alla gloria dei Sasanidi.[25] Evidentemente, per qualche motivo non del tutto chiaro, quell'essere non incontrava più il favore dei cristiani a partire dal XII-XIII secolo nonostante la sua grande fortuna nelle epoche precedenti nei contesti religiosi più disparati. Si potrebbe forse ritenere che quel mostro alato dalla faccia di cane richiamasse agli occhi degli armeni un essere mitico precristiano denominato *aralez* di cui si avrà modo di parlare più avanti.

La diffusione della gloria regale sasanide proprio in relazione ai luoghi di culto lascia pensare che ci sia stata una volontà precisa di assimilazione di questo mostro in campo religioso, ponendo in secondo piano il mero tratto decorativo. Ancora una volta, torna alla mente la pittura sogdiana di Penjikent dell'VIII secolo dove, nel cosiddetto ciclo di Rustam (settore VI, ambiente 41), l'essere fantastico che si doveva trovare nei pressi dell'eroe iranico, vale a dire il vero *Sīmurgh* protettore della famiglia di Zāl, è sostituito da un essere composito simile (ma non identico) a quello che identifica la gloria regale dei Sasanidi (Marshak 2002, p. 37; Compareti, Cristoforetti, 2012). Alcune monete sasanidi reimpiegate proprio dai sogdiani presentano la raffigurazione del mostro alato che in realtà sottintende la gloria regale assieme alla dicitura *p'rn*, cioè *farn* (fortuna o gloria), a dimostrazione di conoscenze centrasiatiche circa l'esatta identificazione di quella creatura fantastica (Nikitin, Roth 1995). Si presenta dunque una nuova ipotesi per l'identificazione del vero *Sīmurgh* nell'arte sogdiana derivata anche dall'attenta osservazione di alcuni dettagli apparentemente insignificanti del ciclo pittorico di Rustam. In effetti, una parte conservatasi in maniera molto frammentaria presenta Rustam con il solito mostro composito mente gli svolazza davanti e appena dietro un uccello appollaiato (Marshak 2002, fig. 16). L'ipotesi innovativa sarebbe proprio incentrata sull'identificazione di quell'uccello che altri non sarebbe se non il vero *Sīmurgh* mentre il mostro posto di fronte a Rustam (oggetto dell'ipotesi erronea di K. Trever) indica, in realtà, la sua fortuna o la protezione divina.

L'errore di identificazione «treveriano» persiste tuttora e viene acri-

25. Per il duomo di Cefalù si veda Gelfer-Jørgensen (1986, pp. 133-148). Per la cappella Palatina si veda invece Grube, Johns (2005).

ticamente riproposto anche in pubblicazioni recenti. Come già rilevato da altri studiosi, quei mostri alati rimandano alla protezione (o all'approvazione) da parte di una divinità nei confronti di personaggi terreni che, normalmente, nella pittura sogdiana prendono parte a un banchetto o sono intenti a interagire con altri loro pari. Secondo quanto appena osservato si presenta una situazione tutta nuova quanto a mostri iranici: gli esseri svolazzanti compositi, il putto con nastri, la *dextera dei* con nastri e anche l'uccello con anello e nastri nel becco rappresentano la fortuna o protezione divina o gloria regale che dir si voglia mentre il *Sīmurgh* può essere raffigurato solo come un uccello. Non è escluso che i cristiani della frontiera occidentale dell'impero sasanide, e persino i suoi principali antagonisti su quel versante, i bizantini, abbiano adottato il mostro alato proprio dell'ideologia della regalità iranica per rendere qualcosa di più appetibile ai loro occhi, vale a dire la manifestazione della protezione divina. Un fenomeno del tutto simile può avere interessato anche l'arte islamica, in cui si notano raffigurazioni di quel mostro alato già dall'epoca omayyade (661-750) sebbene il contesto non sia mai religioso *strictu sensu* (per tutti i riferimenti citati, si veda Compareti 2006a).

Allo scopo di completare la carrellata di immagini di creature fantastiche a cavallo tra Caucaso e Persia, si dovrà, infine, considerare anche gli uccelli favolosi, forse impostati sul modello del «vero» *Sīmurgh*. In effetti, questi animali compaiono numerosi sui monumenti subcaucasici, e spesso isolatamente, di modo che non è possibile stabilire con precisione tali caratteristiche favolose, soprattutto le dimensioni gigantesche. Il fattore principale che lascia intravedere una parvenza di divinità o, in ogni caso, della presenza di un uccello fantastico, è rappresentato dai nastri svolazzanti legati al corpo, soprattutto al collo. Forse i nastri svolazzanti alludevano al luogo dove questi uccelli (ed altri animali) erano allevati, vale a dire il giardino del sovrano o, meglio, il parco entro cui si svolgevano le cacce regali. In Iran, la caccia regale è attestata almeno dall'epoca achemenide mentre, per la sola Armenia arsacide, P'awstos Buzand (V secolo) ha lasciato alcune preziose informazioni sull'esecuzione di cacce specifiche entro luoghi simili al parco del sovrano persiano (Uluhogian 2006). In questi luoghi, preclusi alla maggior parte della popolazione, gli animali potevano essere marchiati o abbelliti con nastri di questo tipo come si vede in parecchi metalli di attribuzione sasanide con scene venatorie o nei rilievi di Tāq-i Bustān, rispettivamente nel pannello della grande caccia al cinghiale e in quello della grande caccia al cervo. Non è difficile immaginare che, tanto per i mazdei quanto per i cristiani e per i musulmani, i parchi in questione alludessero al giardino dell'Eden. Per quanto riguarda l'origine di detto motivo, non è chiaro se esso sia da ascrivere all'estro di artisti persiani o greco-romani. Nell'arte

classica – specie nella pittura vascolare greca e nella scultura romano-imperiale – questi nastri (denominati *lennisci*) addobbavano le corone regali e quelle d'alloro destinate ad atleti ed eroi a volte trasportate nel becco da uccelli intenti a svolazzare di fronte a un personaggio di particolare rilievo.[26] Nell'epoca di passaggio rappresentata dal VII secolo (quando cioè il mazdeismo cominciava a perdere terreno di fronte all'islam nel mondo iranico), gli uccelli di questo tipo mostrano perlopiù un nastro legato al collo mentre i vari oggetti (quasi sempre circolari) portati nel becco ne sembrano privi.

Tra gli esempi di raffigurazione di uccelli addobbati con nastri svolazzanti se ne annoverano parecchi, tutti davvero interessanti. In questa sede ne proponiamo tre. Il più antico sembra essere quello albano dalla chiesa di Mingečaur, oggi nell'Azerbaigian centrale, forse databile al VI-VII secolo. Si tratta di un capitello iscritto con un rilievo dalla spiccata simmetria in cui una pianta centrale funge da asse ai due pavoni laterali con nastri svolazzanti legati al collo (fig. 23; Trever 1959, tav. 28). Va subito segnalato che la pianta centrale rammenta alcune raffigurazioni vegetali dell'arte sasanide (o postsasanide), in particolare il piatto dell'Hermitage con la raffigurazione di un uccello gigantesco che rapisce una donna (fig. 7). Sarà poi interessante osservare che proprio il pavone rappresenta un candidato ideale per la raffigurazione del *Sīmurgh* nell'arte persiana, specie nelle miniature islamiche. La sua lunga coda si presta bene a confluire nell'iconografia canonica della fenice così come le piume sulla testa, facilmente confondibili, queste ultime, con le «orecchie» di cui si diceva sopra. Va tuttavia notato che il solo pavone maschio presenta una coda lussureggiante mentre il *Sīmurgh* doveva essere una creatura femminile come sembra indicare il suo nido dove spesso, nelle miniature islamiche, sono raffigurati anche i suoi piccoli che, stando alle fonti scritte, il *Sīmurgh* allattava come fanno i pipistrelli.[27] La

26. Va notato che la decorazione con nastri della tiara achemenide osservata su alcune antiche monete persiane avrebbe poi generato l'usanza del diadema ellenistico (Piras 2000, pp. 17-18).

27. Compareti, Cristoforetti (2012, pp. 241-242). Uno studio sull'etimologia (medio-persiana?) di un sinonimo del nome *Sīmurgh*, nello specifico *Paskuj*, attestato in varie lingue caucasiche, sembra indicare proprio un mostro femminile è Buyaner (2005, p. 22). *Paskuj* in georgiano traduce il termine *Sīmurgh* nella versione kartvelica dello *Šāhnāme* (Cardona 1969, p. 92). Altri dettagli figurativi alluderebbero alla natura femminile del *Sīmurgh* (Compareti 2010b, p. 101, nota 30). Restando in campo linguistico, specificamente onomastico, sarà interessante notare che il nome di qualche re ibero presenta la forma Saurmag, «di derivazione iranica settentrionale a testimonianza della penetrazione di influenze iraniche dalla Caucasia settentrionale e dalla zona delle steppe che oggi corrisponde alla Russia meridionale» Rapp (2009, p. 660). L'autore dell'articolo appena citato non parla esplicitamente di connessioni tra *Sēnmurw*/*Sīmurgh* e Saurmag anche se tali influenze iraniche rimandano immancabilmente

Figura 30. Dettaglio della decorazione tessile di un personaggio da Afrasyab (Samarcanda), Sala degli ambasciatori, parete occidentale

coda del mostro alato che simboleggia la gloria dei Sasanidi è verosimilmente quella di un pavone e non va scordato che, tuttora, in armeno il pavone è chiamato *siramarg*, un prestito che probabilmente deriva dal pahlavi (o dal partico, possibilità quest'ultima ben lungi dal rientrare nel campo delle mie competenze linguistiche; Russell 1987, pp. 308-309). Nella mitologia armena, esiste un cane volante chiamato *aṙlēz* o *aralez* che (come suggerisce il sempre disponibile J. Russell) non è correlato al nome armeno per volpe: *ałvez* (Compareti, 2009-2010, p. 29). Secondo la leggenda, queste creature avrebbero il potere di riportare in vita gli eroi caduti in battaglia leccandone le ferite proprio come fanno i cani.[28] Sebbene non esista alcuna immagine certa di *aralez* nell'arte armena, quale iconografia mostruosa avrebbe potuto prestarsi meglio di quella dell'essere identificato come la manifestazione della gloria dei Sasanidi? Sia Ajello sia Curatola sostengono questa identificazione: entrambe le creature si trovano permeate di un'aura positiva e sono entrambe caratterizzate da elementi canini.

Il secondo rilievo armeno con la raffigurazione di un uccello decorato con nastri proviene da Pašvanck', oggi nella Turchia orientale, ed è databile al V-VII secolo (Cuneo 1973, pp. 60-61). Le decorazioni si dipartono dalla sommità della testa dell'uccello raffigurato ad ali spiegate e dalla sua metà inferiore (fig. 24). Non è chiaro di che uccello si tratti: il candidato più verosimile sembra essere un rapace per la presenza di un becco adunco sebbene la testa piuttosto stilizzata ricordi una colomba.

L'ultimo esemplare di uccello fantastico proviene dalla regione storica del Tao (armeno Taik'), oggi anch'esso nella Turchia orientale ma

alla divinità antico-slava *Simar'gl* per la quale (o, quantomeno, per il cui nome) si è ipotizzato una derivazione dal mondo iranico proprio attraverso i valichi del Caucaso (Compareti 2006a, pp. 190-191; Compareti, Cristoforetti 2012).

28. Ajello (1978); Curatola (1978); Russell (1987, pp. 344, 416-418). L'etimologia del cane alato proposta da Ajello rimanda alla leggenda di un sovrano armeno, Ara il Bello, riportato in vita da queste creature chiamate in causa nientemeno che da Semiramide, come ricordato da Mosè Xorenac'i e altri autori antichi (Blanchard, Young 1998, pp. 91-92, 122, 124-125). L'origine del nome andrebbe quindi identificata con il composto «leccare (*lizel* in armeno) Ara» sebbene qualcuno abbia proposto un'etimologia più semplice: «leccare sangue» (sangue in armeno è infatti *ariwn*), si veda Mahé (2008, pp. 221-222). Il grande studioso di epoca islamica Bīrūnī, nella sua celebre *Cronologia*, associava esplicitamente ai Kayanidi (qui da intendersi come i Sasanidi) alcune volpi volanti denominate in persiano *Khorāsān khorra*, «gloria del Khorasan» (o, come proponeva in un'altra sede l'iranista E. Herzfeld, «*gloria orientis*») che garantivano felicità e prosperità. Forse, con «volpi volanti» si intende un tipo di pipistrello gigante che vive in molte zone dell'Asia. S. Cristoforetti ha recentemente proposto un'associazione tra questa descrizione di Bīrūnī e il mostro volante dalla testa di cane dell'arte tardo-persiana che abbiamo suggerito in più di un'occasione di collegare alla gloria dei Sasanidi (Compareti, Cristoforetti 2012, p. 246).

originariamente in quella che era una parte della Georgia meridionale. Il rilievo in questione si trova su una facciata della chiesa di Xaxuli (X secolo) e presenta una serie di riquadri di un certo interesse tra i quali il penultimo sul lato destro raffigura proprio un uccello con nastri e gioielli legati al collo, una coda elaborata vicina ai modelli sasanidi e due sporgenze sulla sommità del capo che ricordano un paio di orecchie (fig. 25; Scarcia 1988). Ancora una volta, questo uccello fantastico non si presta ad alcuna identificazione certa sebbene la presenza delle orecchie rimandi immancabilmente al solito piatto tardosasanide dell'Hermitage per il quale si è proposta un'immagine di *Sīmurgh/Garuda* intento a trasportare un'enigmatica figura femminile nuda (fig. 7).

4 Considerazioni conclusive

Gli esseri mostruosi che popolano edifici e monumenti della regione in considerazione non presentano sempre una chiave di lettura comprensibile. Non è nemmeno chiaro se essi siano immagini simboliche mantenute tali e quali oppure adattate o semplici motivi ornamentali svuotati di ogni significato in quanto acquisiti da un contesto originario straniero. In qualche caso, il luogo d'origine sembra identificabile unicamente con la Persia anche se non esiste alcuna certezza in questo senso soprattutto tenendo a mente che i Sasanidi stessi non disdegnavano elementi ornamentali tipicamente ellenistici o provenienti dalle steppe o anche altri, ben più antichi, le cui radici affondano nella cultura mesopotamica e, forse, urartea. Per quanto riguarda le tracce di temi cristiani nell'arte sasanide, risulta ovvio chiamare in causa elementi siriaci i quali, per l'epoca considerata, avevano già incontrato il favore degli armeni (Khachatryan 1966).

Qui non si è tentato di avanzare un'ipotesi di luogo d'origine del motivo favorendo, invece, un'idea di significato. Se poi la collocazione spazio temporale si dovesse rivelare utile a stabilire in maniera più precisa il significato di tali motivi ornamentali allora non la si potrà certo trascurare.

Va poi segnalato che le decorazioni tessili o la foggia stessa degli abiti, in particolare di quelli indossati dai sovrani dei regni caucasici, rappresentano decisamente un canale privilegiato per l'introduzione di alcuni motivi ornamentali, in quanto è arcinoto che si trattava spesso di acquisizioni dal mondo iranico. In qualche caso, l'introduzione di abiti, corone abbellite con nastri e altri accessori è ampiamente documentata dalle fonti scritte poiché – già in epoca sasanide, ma in maniera molto più sistematica e documentabile dopo l'avvento dell'islam – parecchi sovrani erano soliti investire i loro sottoposti con i propri simboli del

potere regale.[29] Qualcuno ha voluto vedere negli abiti e in altri oggetti marcatamente iranici non necessariamente di provenienza persiana ma anche centrasiatica (specie sogdiana) rinvenuti in alcune tombe del Caucaso settentrionale (oggi localizzate in Russia, regione di Krasnodar) il risultato di pedaggi pagati dai mercanti ai signori locali. L'ipotesi non è del tutto inverosimile anche se la presenza del solito mostro alato associabile alla fortuna o gloria (*xwarrah*) su alcuni preziosi tessuti da Moshchevaja Balka (fig. 26) potrebbe essere il prodotto di una manifattura bizantina o centrasiatica (Riboud 1976, p. 23; Knauer 2001, p. 131). Quei mostri si trovano all'interno di cornici particolari, gli iranicissimi medaglioni perlati. Non solo il motivo era noto ai tessitori sogdiani, bizantini e arabi (per citarne solo alcuni) ma la cronologia stabilita sul dato archeologico sembra indicare l'VIII-IX secolo, vale a dire un'epoca in cui i Sasanidi erano ormai estinti.

Chiarito questo punto, prima di concludere, vorrei portare l'attenzione su un dettaglio dell'arte armena davvero importante per quanto altamente enigmatico. Nelle scene di conversione al cristianesimo del regno dell'Armenia arsacide, Tiridate (298/299-330) compare sotto le sembianze di un uomo con testa di cinghiale poiché l'esecuzione capitale di santa Hṙipʻsime e il suo accanimento contro Gregorio l'Illuminatore aveva attirato su di sé l'ira divina e la conseguente condanna ad assumere l'aspetto di suino (fig. 27). L'unico modo per annullare la maledizione era la conversione al nuovo credo e il riconoscimento delle proprietà taumaturgiche di Gregorio al quale, inoltre, era affidato il compito di sbarazzarsi di ogni resistenza pagana in Armenia. Nina Garsoyan ha voluto riconoscere una sorta di «pena del contrappasso» in quella trasformazione poiché Tiridate, da buon sovrano iranico, era particolarmente devoto a Bahrām (Vərəθraγna nella letteratura avestica), il dio iranico della vittoria e della guerra.[30] Bahrām si manifesta nell'Avesta

29. Thierry (1996, pp. 974-980); Pʻawstos Buzand (1997, pp. 21, 194); Compareti (1997-1998-1999); Jones (2001-2002); Gadjiev (2006, pp. 204-205); Rapp (2009, p. 680). Un altro canale di trasmissione di motivi ornamentali vari è verosimilmente rappresentato dai testi miniati, vale a dire, un ulteriore campo lungi dal rientrare nelle mie competenze. Sulla (tarda) miniatura del Vaspurakan dove si riscontrano spesso elementi esterni ormai entrati a far parte della regalità locale, si veda Velmans (1991). Motivi ornamentali di tipo iranico riguardano ancora una volta le decorazioni tessili su almeno una miniatura armena conservata a Gerusalemme databile al 1000 circa (Izmajlova 1979, fig. 132). Cicli pittorici dove si può intravedere qualche elemento iranico si osservano nelle chiese dell'Armenia orientale databili al VII secolo (Kotadjian 1991). Per i cicli pittorici georgiani rispondenti alle medesime caratteristiche, si veda Skhirtladze (1997).

30. Garsoyan (1982); Russell (2001, pp. 187-189). L'arte armena insiste molto sul particolare del personaggio dalla testa di animale come nelle immagini della Pentecoste (soprattutto miniature) dove compare il cosiddetto «cinocefalo», vale a dire – ancora

sotto varie forme, una delle quali è proprio il cinghiale. Purtroppo, non sopravvivono immagini di Bahrām nell'arte subcaucasica e le uniche sue possibili raffigurazioni in Sogdiana e nella Persia sasanide sembrano identificarlo con un dio-guerriero assimilato a Ares-Marte la cui iconografia si sarebbe poi mantenuta nelle miniature islamiche a tema astrologico. Poiché non esiste una documentazione scritta chiarificatrice, c'è molta indecisione circa tali identificazioni e, secondo qualche esperto, Bahrām (in sogdiano, *Wišaγn*) dovrebbe associarsi al cammello – in particolare al cammello alato – che si può osservare in alcune pitture murali di Penjikent e Bukhara e in qualche metallo sogdiano.[31]

Comunque sia, è innegabile che nell'arte sasanide ci sia una predilezione per il motivo del cinghiale o della sola testa di cinghiale, normalmente contenuta entro i soliti medaglioni perlati (fig. 28). Quest'ultimo motivo ricorre insistentemente nella produzione tessile sogdiana della diaspora e soprattutto nelle tombe disseminate in una zona dell'odierna Cina occidentale concentrate attorno a Turfan, nella provincia autonoma del Xinjiang (fig. 29).[32] Anche se non è sempre possibile appurare che gli occupanti delle tombe in questione fossero o meno seguaci del mazdeismo o delle forme locali di quella religione attestate in Asia centrale, si

una volta – un riferimento all'amatissimo tema del cane (Nikolajević 1991). Un dettaglio interessante sul cinocefalo: stando alle fonti scritte, si tratterebbe di «un indiano». La notizia non aiuta di certo a fare luce sul problema, tuttavia è interessante rilevare che comunità indiane dedite forse al culto del *naga*, cioè del serpente, fossero presenti nel territorio storico del Tarōn (oggi in Tuchia nordorientale non lontano dal territorio dei Mamikonean che si dicevano, invece, di ascendenza cinese per uno dei cui membri più influenti si era tentata la resurrezione tramite gli *aralez* ancora in epoca cristiana, Mahé 2008, p. 223) quale risultato di migrazioni antiche. La loro città principale rispondeva al nome di *Višap* forse una resa di *Nagpur* («città dei serpenti» ossia dei draghi) prima di essere distrutta da Gregorio l'Illuminatore, durante la sua campagna contro gli idolatri (Kennedy 1904).

31. Tanabe (1982); Grenet (1995-1996, p. 279); Silvi Antonini (2006). Su una possibile raffigurazione del dio Bahrām come un guerriero coperto da un'armatura su un capitello sasanide, si veda Compareti (2006b).

32. Kageyama (2006). Non esistono studi specifici su questo motivo ornamentale. Per un unico, breve saggio, si veda Romano (1994). Il «solito» P'awstos Buzand riporta una notizia sul sovrano Shapur II (309-379) e sul suo sigillo personale che riproduceva un cinghiale (P'awstos Buzand 1997, p. 142). Il cinghiale (e i suini in generale) non sembrano godere sempre di uno status invidiabile tanto in contesti mazdei quanto buddisti in Asia Centrale. Esistono vari esempi nella pittura sogdiana di Penjikent degli inizi dell'VIII secolo dove il cinghiale è la cavalcatura del «re dei demoni» (Marshak 2002, figg. 56-59). Lo stesso «re dei demoni» può essere attorniato da attendenti mostruosi dalle sembianze suine, vale a dire uomini con la testa di porco (Maršak, Raspopova et al. 2004, fig. 128). Più di una pittura di Kyzyl (provincia autonoma del Xinjiang, Cina) databile al VI-VII secolo mostra il momento dell'attacco delle schiere demoniache di Mara contro Budda: vi compare spesso anche un demone con testa di cinghiale (Gaulier, Jera-Bezard, Maillard 1976, figg. 10, 12).

tratta pur sempre di manufatti collegati ai sogdiani che li smerciavano ovunque. Ecco che, se il cinghiale può veramente considerarsi un'ipostasi di Bahrām-Vərəθraγna, una prova della sua popolarità in ambito mazdeo verrebbe a trovarsi presso i sogdiani, cioè un popolo lontanissimo dal Caucaso ma pur sempre ad esso collegato per tramite sasanide e, inoltre, accomunato da una forma di mazdeismo locale.

Tuttavia, una domande sorge spontanea. Infatti, se l'importanza del motivo del cinghiale traspare così chiaramente su di una superficie immensa – dal Caucaso attraverso la Persia sino ai confini con la Cina – perché non si può dire altrettanto del mostro che sottende la gloria dei Sasanidi? Quel motivo aveva incontrato il favore delle popolazioni caucasiche, dei bizantini e degli arabi ma non si è mai trovato nelle tombe di Turfan o in Cina. È evidente che i sogdiani conoscevano quella creatura fantastica in patria (lo si incontra, per esempio, tra le pitture di Afrasyab, la Samarcanda preislamica, fig. 30) ma non si può dire altrettanto delle colonie centrasiatiche e cinesi. La soluzione del problema va forse ricercata nella natura di quelle colonie sogdiane, principalmente volte agli scambi commerciali lungo le grandi carovaniere centrasiatiche (la cosiddetta «via della seta» le cui propaggini occidentali interessavano anche il Caucaso come si è visto, per esempio, a Moščevaja Balka). Se un articolo non incontrava il favore dei clienti, difficilmente lo si poteva propinare, con conseguenti danni agli affari. Sembra ovvio pensare che, mentre i cristiani e i musulmani avevano accolto quel simbolo di potere e – come sembra altamente probabile – di legittimazione divina legato a una dinastia persiana vicina al mazdeismo (i Sasanidi), in ambiente buddista (o taoista) non fosse accaduto niente di simile.[33] Il fiuto per gli affari dei mercanti sogdiani deve aver fatto il resto.

Una conclusione di questo tipo può concretizzarsi grazie allo studio di motivi ornamentali particolarmente complessi (e perciò estremamente affascinanti) per i quali si possono solo avanzare ipotesi frammentarie circa origine e significato, implicando campi di indagine tra i più disparati e multidisciplinari della storia dell'arte del continente eurasiatico durante la tarda antichità e la prima epoca islamica.

33. Compareti (2009b), pp. 110-111, nota 92. È interessante constatare la totale assenza di quel mostro volante tra le popolazioni iraniche che avevano adottato il buddismo. Esso non compare mai a Khotan né in Battriana né a Bamyan dove si trovano molti soggetti tipicamente iranici come la testa di cinghiale o la coppia di uccelli con collana nel becco entro medaglioni perlati (Tarzi 1977, tavv. D 57-59).

Bibliografia

Ajello, R. (1978). «Sulle divinità armene chiamate "Arlez"». *Oriente Moderno*, 58, 7-8, pp. 303-316.

Aladašvili, N.A. (1977). *Monumental'naja skul'ptura Gruzii: Sjužetnye relefy V-XI vekov*. Moskva: Iskusstvo.

Alram, M.; Gyselen, R. (2003). *Sylloge Nummorum Sasanidarum*, vol. 1, *Ardashir I-Shapur I.* Paris-Berlin-Wien.

Artsruni, Th. (1985). *History of the House of the Artsrunik'* (ed. R.W. Thomson). Detroit: Wayne State University Press.

Azarpay, G. (1975). «Iranian divinities in Sogdian painting». In: *Monumentum H.S. Nyberg I*, Leiden-Téhéran-Liège: Brill, pp. 19-29.

Azarpay, G. (1995). «A Jataka tale on a Sasanian silver plate». *Bulletin of the Asia Institute*, 9, pp. 99-125.

Bais, M. (2001). *Albania caucasica: Ethnos, storia, territorio attraverso le fonti greche, latine e armene*. Milano: Mimesis.

Bivar, A.D.H. (1969). *Catalogue of the western Asiatic seals in the British Museum: Stamp seals*, vol. 1, *The Sassanian dynasty*. London: The Trustees of the British Museum.

Bivar, A.D.H. (2009). «The Rukhkh: Giant eagle of the south seas». In: Sundermann, W.; Hintze, A.; de Blois, F., *Exegisti Monumenta: Festschrift in honour of Nicholas Sims-Williams*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 1-12.

Blanchard, M.J.; Young, R.D. (1998). *A treatise on God written in Armenian by Eznik of Kołb (*floruit *c. 430-c. 450)*. Leuven: Brill.

Bromberg, C.A. (1990). «Sasanian royal emblems in northern Caucasus». In: Gnoli, G.; Panaino, A. (eds.), *Proceedings of the first European conference of Iranian studies*, part 1, *old and middle Iranian studies*. Rome: ISIAO, pp. 1-17.

Buyaner, D. (2005). «On the etymology of middle Persian Baškuč (winged monster)». *Studia Iranica*, 34 (1), pp. 19-30.

Caiozzo, A. (1999). «Le ciel de l'astronome, le ciel de l'astrologue et celui du sorcier, trois conceptions des cieux dans les manuscripts enluminés de l'orient médiéval». In: Gyselen, R. (éd.), *La Science des Cieux: Sages, mages, astrologues* (Res Orientales XII). Bur-sur-Yvette: s.n., pp. 11-51.

Carboni, S. (1988). *Il Kitāb al-bulhān di Oxford*. Torino: Tirrenia.

Cardona, G.R. (1969). «L'India e la Cina secondo l'Asxarhacoyc». In: *Armeniaca: Mélanges d'études arméniennes*. Venezia, Isola di San Lazzaro: Tipo-litografia armena, pp. 83-97.

Choksy, J.K. (1989). «A Sāsānian monarch, his queen, crown prince, and deities: The coinage of Wahrām II». *American Journal of Numismatic*, 1, pp. 117-135.

Compareti, M. (1997-1998-1999). «La décoration des vêtements du roi Gagik Arcruni à Ałt'amar». *Environmental design: Journal of the Islamic environmental design research centre* (*Trails to the East: Essays in memory of Paolo Cuneo*), 1-2, pp. 88-95.

Compareti, M. (2006a). «The so-called Senmurv in Iranian art: A reconsideration of an old theory». In: Borbone P.G. et al. (a cura di), *Loquentes linguis: Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 185-200.

Compareti, M. (2006b). «Iconographical notes on some recent studies on Sasanian religious art (with an additional note on an Ilkhanid monument by Rudy Favaro)». *Annali di Ca' Foscari*, 45 (3), pp. 163-200.
Compareti, M. (2009a). «Tra il Palatino e Limburgo: considerazioni su alcune stele armene di età preislamica». In: Guizzo, D. (a cura di), *Acculturazione e disadattamento*. Venezia: Cafoscarina, pp. 7-27.
Compareti, M. (2009b). *Samarcanda centro del mondo: Proposte di lettura del ciclo pittorico di Afrāsyāb*. Milano-Udine: Mimesis.
Compareti, M. (2009-2010). «"Holy animals" of Mazdeism in Iranian arts: *ram*, eagle and dog». *Nāme-ye Irān-e Bastān*, 9 (1-2), pp. 27-42.
Compareti, M. (2010a). «Archaeology and history of art in pre-Islamic Iran and Central Asia». In: Classen, A. (ed.), *De Gruyter handbook of medieval studies: Concepts, methods, historical developments, and current trends in medieval studies*. Berlin-New York: De Gruyter, pp. 25-38.
Compareti, M. (2010b). «A short note on a so-called Iskandar Dhu'l-Qarnayn in a Bactrian painting». *Parthica*, 12, pp. 95-106.
Compareti, M. (2010c), «The spread wings motif on Armenian stele: Its meaning and parallels in Sasanian art». *Iran and the Caucasus*, 14 (2), pp. 201-232.
Compareti, M. (2011). «The painted vase of Merv in the frame of Central Asian pre-Islamic funerary tradition». *The Silk Road*, 9, pp. 26-41.
Compareti, M.; Cristoforetti, S. (2012). «Il fumo iranico della pipa di Perm»: In: Ciure, F.C.; Nosilia, V.; Pavan, A. (a cura di), *Multa et Varia: Studi offerti a Maria Marcella Ferraccioli e Gianfranco Giraudo*. Milano: Biblion, pp. 239-250.
Cristoforetti, S.; Scarcia, G. (2013). «Talking about Sīmurġ and Ṭāq-Bustān with Boris I. Marshak». In: Lur'e, P.B.; Torgoev, A.I. (eds.). *Sogdians: Their precursors, contemporaries and heirs*. Sankt-Peterburg: The State Hermitage, pp. 339-352.
Čubinašvili, N. (1972). *Handisi: Problema rel'efa na primere odnoj gruppy gruzinskich ctel poslednj četverti v veka, vi i pervoj poloviny vii veka*. Tblisi: Mecniereba.
Cuneo, P. (1969). «Les modèles en pierre de l'architecture arménienne». *Revue des Études Arméniennes*, 6, pp. 201-232.
Cuneo, P. (1973). *Le basiliche di I'ux, Xncongia, Pašvack', Hogeac'vank'*. Roma: Ares.
Cuneo, P. (1988). *Architettura armena dal quarto al diciannovesimo secolo*. Roma: De Luca.
Curatola, G. (1978). «Il *Vishap* di Aght'amar: Nota sulla diffusione occidentale di un motivo iconografico». *Oriente Moderno*, 58 (7-8), pp. 285-302.
Daryaee, T. (2009). *Sasanian Persia: The rise and fall of an empire*. London: New York, Tauris.
Daryaee, T. (2010). «Ardaxšīr and the Sasanians' rise to power». *Anabasis. Studia Classica et Orientalia*, 1, pp. 236-255.
Davies, J.G. (1991). *Medieval Armenian art and architecture: The Church of the Holy Cross, Aght'amar*. London: Pindar Press.
de' Maffei, F. (1980). «Eva e il serpente ovverosia la problematica delle derivazione, o non, delle miniature vetero-testamentarie cristiane da presunti prototipi ebraici». *Rivista di Studi Bizantinistici e Neoellenici*, 17-19, pp. 13-36.
Demange, F. (éd.) (2006). *Les Perses sassanides: Fastes d'une empire oublié (224-642)*. Paris: Findakly.

Der-Nersessian, S. (1974). *Aght'amar*. Milano: Edizioni Ares.
Domyo, M. (1997). «Late Sassanian textile designs in the reliefs at Taq-i Bustan». *Bulletin du CIETA*, 74, pp. 18-27.
Donabédian, P. (2008). *L'âge d'or de l'architecture arménienne VII^e siècle*. Marseille: Parenthèses.
Donabédian, P.; Thierry, J.-M. (1989). *Armenian Art*. New York: Abrams.
Durand, J.; Rapti, I.; Giovannoni, D. (éd.) (2007). *Armenia Sacra: Mémoire chrétienne des Arméniens (IV^e-XVIII^e siècle)*. Paris: Somogy.
Friedlander, G. (1916). *Pirke De Rabbi Eliezer (the chapters of Rabbi Eliezer the Great) according to the text of the manuscript belonging to Abraham Epstein of Vienna*. London: Kegan Paul.
Gadjiev, M.S. (2006). «Interpretation of a bronze figurine of warrior from Gigatl' (Daghestan)». In: Compareti, M.; P. Raffetta; G. Scarcia (eds.), *Ērān ud Anērān: Studies presented to Boris Il'ič Maršak on occasion of his 70th birthday*. Venezia: Cafoscarina, pp. 199-212.
Gadžiev, M.S. (2012). «K voprosu o vremeni voshoždenija na tron Aršakidov Albanii». In: *Trudy Meždunarodnoj konferencii «Mesto i rol' Kavkakoj Albanii v istorii Azarbajdžana i Kavkaza»: Posvjaščaetsja 75-letiu F.D. Mamedovoj*. Baku: s.n., pp. 91-96.
Garsoyan, N. (1982) «The Iranian substratum of the *Agat'angełos* cycle». In: Garsoyan, N.; Matthews, Th.F.; Thomson, R.W. (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the formative period*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 151-189.
Gaulier, S.; Jera-Bezard, R.; Maillard, M. (1976). *Buddhism in Afghanistan and Central Asia*, part 1, *Introduction-Buddha-Bodhisattva*. Leiden: Brill.
Gelfer-Jørgensen, M. (1986). *Medieval Islamic symbolism and the paintings in the Cefalù Cathedral*. Leiden: Brill.
Gnoli, G. (1999). s.v. «Farr(ah)». *Encyclopaedia Iranica*, vol. 9. London: s.n., pp. 312-319.
Grenet, F. (1995-1996). «Vaiśravana in Sogdiana: About the origins of Bishamonten». *Silk Road Art and Archaeology*, 4, pp. 277-297.
Grenet, F. (2012). «Yima en Bactriane et en Sogdiane: nouveaux documents». In: Azarnouche, S.; Redard, C. (éds.), *Yama/Yima: Variations indo-iraniennes sur la geste mythique*. Paris: De Boccard, pp. 83-94.
Grube, E.J.; Johns, J. (2005). *The painted ceilings of the Cappella Palatina*. Genova-New York: Saffron.
Gyselen, R. (2008). «Sources sassanides et prosopographie sur l'antiquité tardive: Note de lecture». *Studia Iranica*, 37 (2), pp. 281-298.
Harper, P.O. (1988). «Sasanian Silver: Internal developments and foreign influences». In: F. Baratte (éds.), *Argenterie Romaine et Byzantine*. Paris: De Boccard, pp. 153-162.
Harper, P.O. (2006). *In search of a cultural identity: Monuments and artifacts of the Sasanian near East, 3rd to 7th century A.D.* New York: Bibliotheca Persica.
Hitchins, K. (2001). *Georgia*, vol. 2, *History of Iranian-Georgian relations*. In: *Encyclopaedia Iranica*, vol. 10. New York: pp. 464-470.
Izmajlova, T.A. (1979). *Armjanskaja miniatiura XI veka*. Moskva: Iskusstvo, 1979.
Jerusalimskaja, A.A. (2012). *Moščevaja Balka*. Sankt-Peterburg: The State Hermitage.

Jones, L. (1994). «The Church of the Holy Cross and the iconography of Kingship». *Gesta*, 33 (2), 1994, pp. 104-117.

Jones, L. (2001-2002). «The visual expression of Bagratuni rulership: Ceremonial and portraiture». *Revue des Études Armeniennes*, 24, pp. 341-398.

Jones, L. (2004). «Abbasid suzerainity in the medieval Caucasus: Appropriation and adaptation of iconography and ideology». *Gesta*, 43 (2), pp. 143-150.

Kageyama, E. (2006). «Use and production of silks in Sogdiana». In: Compareti, M.; Raffetta, P.; Scarcia G. (eds.). *Ērān ud Anērān: Studies presented to Boris Il'ič Maršak on occasion of his 70th birthday*. Venezia: Cafoscarina, pp. 317-332.

Kennedy, J. (1904). «The Indians in Armenia, 130 B.C.-300 A.D.». *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 309-314.

Khachatrian, A. (1966). «Les monuments funéraires arméniens des IVe-VIIe siècles et leurs analogies syriennes». *Byzantinische Forschungen*, 1, pp. 179-192.

Knauer, E.R. (2001). «A man's caftan and leggings from the northen Caucasus of the eight to tenth century: A genealogical study». *Metropolitan Museum Journal*, 36, pp. 125-154.

Kotadjian, N. (1991). «Fresques arméniennes du VIIe siècle d'après les monuments d'Arménie soviétique». In: Zekyan, B.L. (a cura di), *Quinto Simposio internazionale di arte armena*. Venezia, Isola di San Lazzaro: Tipo-litografia armena, pp. 367-380.

Lala Comneno, M.A. (1991). «Il ruolo delle regioni cristiane del Caucaso e dell'Anatolia centrale in epoca medievale nella trasmissione di un particolare tipo di iconografia decorative dall'Iran all'Europa occidentale». In: Zekyan, B.L. (a cura di), *Quinto Simposio internazionale di arte armena*. Venezia, Isola di San Lazzaro: Tipo-litografia armena, pp. 751-763.

Lerner, J. (1975). «A note on Sasanian harpies». *Iran*, 13, pp. 166-171.

Mahé, J.-P. (2008). «Le mythe d'Ištar dans l'oralité caucasienne». *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1, pp. 215-230.

Malandra, W.W. (1983). *An introduction to ancient Iranian religion: Readings from the Avesta and the achaemenid inscriptions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Maranci, C. (2008-2009). «The humble Heraclius: Revisiting the north portal at Mren». *Revue des Études Armeniennes*, 31, pp. 167-180.

Marshak, B.I. (2002). *Legends, tales, and fables in the art of Sogdiana*. New York: Bibliotheca Persica.

Marshak, B.I.; Grenet, F. (2006). «Une peinture kouchane sur toile». *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2, pp. 947-963.

Maršak, B.I.; Raspopova, V.I. et al. (2003). *Otchet o raskopkach gorodišča drevnego Pandžikenta v 2003 godu*. Sankt-Peterburg: Gosudartsvennyj Ėrmitaž, Institut Doniša, Akademii Nauk Respubliki Tadžikistan, Institut Istorii Material'noj Kul'tury ran.

Mnac'akanyan, S. (1985). *Ałt'amar*. Erevan: Erebouni.

Nikitin, A.; Roth, G. (1995). «A new seventh-century countermark with a Sogdian inscription». *The Numismatic Chronicle*, 155, pp. 277-279.

Nikolajević, I. (1991). «Un particolare della miniature armena: Il cinocefalo della Pentecoste. Alcune analogie». In: Zekyan, B.L. (a cura di), *Quinto Simposio internazionale di arte armena*. Venezia, Isola di San Lazzaro: Tipo-litografia armena, pp. 355-364.

Overlaet, B. (ed.) (1993). *Splendeur des sassanides: L'empire perse entre Rome et la Chine [224-642]*. Bruxelles: Musées royaux d'Art et d'Histoire.
Panaino, A.C.D. (2010). «The 'Persian' identity in religious controversies: Again on the case of the "Divided Loyalty" in Sasanian Iran». In: Cereti, C. et al. (eds.), *Iranian identity in the course of history*. Roma: ISIAO, pp. 247-239.
Pancaroğlu, O. (2004). «The itinerant dragon-slayer: Forging paths of image and identity in medieval Anatolia». *Gesta*, 43 (2), pp. 151-164.
P'awstos Buzand (1997). *Storia degli armeni* (a cura di G. Uluhogian). Milano: Mimesis.
Petrosyan, H. (2010). The medieval Armenian perception of transiency of earthly gardens and its Persian parallels». In: Cereti, C. et al. (eds.), *Iranian identity in the course of history*. Roma: ISIAO, pp. 227-253.
Piras, A. (2000). «La corona e le insigne del potere nell'impero persiano». In: *La corona e i simboli del potere*. Rimini: Il Cerchio, pp. 7-29.
Rapp, S.H. (2009). «The Iranian heritage of Georgia: Breathing new life into the pre-Bagratid historiographical tradition». *Iranica Antiqua*, 44, pp. 645-692.
Riboud, K. (1976). «A newly excavated caftan from the northern Caucasus». *Textile Museum Journal*, 4 (3), pp. 21-42.
Romano, M.C. (1994). «A proposito di un motivo figurativo lungo il percorso carovaniero della via della seta: il cinghiale». In: Lucidi, M.T. (a cura di), *La seta e la sua via*. Roma: De Luca, pp. 10-11.
Russell, J.R. (1987). *Zoroastrianism in Armenia*. Cambridge (MA)-London: Harvard University press.
Russell, J.R. (1990-1991). «Two notes on biblical tradition and native epic in the *Book of Lamentation* of St. Grigor Narekac'i». *Revue des Études Armeniennes*, 22, pp. 135-145.
Russell, J.R. (1993). «The mother of all heresies: A late medieval Armenian text on the Yuškaparik». *Revue des Études Armeniennes*, 24, pp. 273-293.
Russell, J.R. (2001). «The scepter of Tiridates». *Le Muséon*, 114 (1-2), pp. 187-215.
Sachau, C.E. (1879). *The chronology of the ancient nations: An English version of the Arabic text of the Athâr-ul-Bâqiya of Albîrûnî or «Vestiges of the past» collected and reduced to writing by the author in A.H. 390-1, A.D. 1000*. London: William H. Allen & Co.
Sarafian, A.; Köker, O. (2010). *Aghtamar: A jewel of medieval Armenian architecture*. İstanbul: Gomidas Institute, Birzamanlar Yayincilik.
Sava Nanu, I. (1991). «La chiesa dei 'Tre Ierarchi' di Iaşi (1639) opera di un architetto armeno: La decorazione della facciata di gusto armeno». In: Zekyan, B.L. (a cura di), *Quinto Simposio internazionale di arte armena*. Venezia, Isola di San Lazzaro: Tipo-litografia armena, pp. 595-601.
Scarcia, G. (1988). «Su un rilievo di Xaxuli con l'*Ascensione di Alessandro* e su qualche problema connesso». In: Magarotto, L.; Scarcia, G. (a cura di), *Georgica*, vol. 2, *Materiali sulla Georgia occidentale*. Bologna: Il Cavaliere Azzurro, pp. 97-107.
Scarcia, G. (2003). «Sulla fenice dei Baluci». In: Compareti, M.; Scarcia, G. (a cura di), *Il falcone di Bistam: Intorno all'iranica Fenice/Samand; un progetto di sintesi per il volo del Pegaso iranico tra Ponto, Alessandretta e Insulindia*. Venezia: Libreria Editrice Cafoscarina, pp. 7-26.

Silvi Antonini, C. (2006). «Ob odnom sjužete v živopis' dvorca Varahši». In: Silvi Antonini, C.; Mirzaahmedov, D.K. (eds.), *Ancient and mediaeval culture of the Bukhara oasis*. Rome-Samarkand: The Institute of Archaeology of the Academy of Sciences of Uzbekistan-Rome University «La Sapienza» Department of Oriental Studies, pp. 50-54.

Skhirtladze, Z. (1997). «Early medieval Georgian monumental painting: Establishment of the system of church decoration». *Oriens Christianus*, 81, pp. 169-206.

Soudavar, A. (2003). *The aura of kings: Legitimacy and divine sanction in Iranian kingship*. Costa Mesa (CA): Mazda.

Steve, M.-J. (2003) *L'île de Khārg: Une page de l'histoire du Golfe Persique et du monachisme orientale*. Neuchâtel: Recherches et Publications.

Swietochowski, M.; Carboni, S. (1994). *Illustrated poetry and epic images: Persian painting of the 1330s and 1340s*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

Tanabe, K. (1982). «Winged camelus bactrianus in Sogdian art». *Oriento*, 25 (1), pp. 50-72.

Tarzi, Z. (1977). *L'architecture et le décor rupestre des grottes de Bāmiyān*. Paris: Imprimerie Nationale.

Thierry, N. (1983). «Le cycle del a creation et de la faute d'Adam à Ałt'amar». *Revue des Études Armeniennes*, 17, pp. 289-329.

Thierry, N. (1996). «Iconographie sacrée et profane en Transcaucasie: Caractères ponctuales des influences». In: *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, vol. 43, t. 1. Spoleto: Centro Italiano per gli Studi sull'Alto Medioevo, pp. 963-1009.

Trever, K.V. (1959). *Očerki po istorii i kul'ture kavkazkoj Albanii*. Moskva-Leningrad: Akademii Nauk SSSR.

Uluhogian, G. (2006). «Occhi armeni sulla corte di Persia». In: Panaino, A.; Piras, A. (eds.), *Proceedings of the 5th conference of the Societas Iranologica Europaea*, vol. 1, *Ancient & middle Iranian studies*. Milano: s.n., pp. 747-755.

de la Vaissière, É. (2005). *Sogdian traders: A history*. Leiden-Boston: Brill.

Velmans, T. (1991). *Influences orientales sur la miniature du Vaspurakan du XIIIe au XVe siècle*. In: Zekyan, B.L. (a cura di), *Quinto Simposio internazionale di arte armena*. Venezia, Isola di San Lazzaro: Tipo-litografia armena, pp. 637-650.

Yuzbashian, K. (1996). «Le Caucase et les sassanides». In: *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, vol. 43, t. 1. Spoleto: Centro Italiano per gli Studi sull'Alto Medioevo, pp. 143-164.

Referenze iconografiche

Figura 1. Sarafian, Köker (2010), fig. 27.
Figura 2. Sarafian, Köker (2010), fig. 26.
Figura 3. Sarafian, Köker (2010), fig. 57.
Figura 4. Mnac'akanyan (1985), fig. 40.
Figura 5. Fotografia di Matteo Compareti.
Figura 6. Swietochowski, Carboni (1994), fig. 17.
Figura 7. Compareti (2009-2010), fig. 5.
Figura 8. Der-Nersessian (1974), fig. 38.
Figura 9. Carboni (1988), tav. 15.
Figura 10. Lerner (1975), tav. II.6.
Figura 11. Sarafian, Köker (2010), p. 107.
Figura 12. Thierry (1983), tav. IV, fig. 5.
Figura 13. Der-Nersessian (1974), fig. 53.
Figura 14. Sarafian, Köker (2010), fig. 48.
Figura 15. Cuneo (1988), fig. 331.
Figura 16. Mnac'akanyan (1985), fig. 5.
Figura 17. Fotografia di Matteo Compareti.
Figura 18. Fotografia di Paola Piacentini.
Figura 19. Čubinašvili (1972), fig. 33.
Figura 20. Fotografia di Matteo Compareti.
Figura 21. Fotografia di Matteo Compareti.
Figura 22. Overlaet (1993), fig. 132.
Figura 23. Trever (1959), tav. 28.
Figura 24. Donabédian, Thierry (1989), fig. 212.
Figura 25. Scarcia (1988), fig. 6.
Figura 26. Overlaet (1993), fig. 127/128.
Figura 27. Donabédian (2008), fig. 409.
Figura 28. Domyo (1997), fig. 6.
Figura 29. Tarzi (1977), tav. D 59, C.
Figura 30. Fotografia di Alix Barbet.

L'identificazione fra tondrachiani e pauliciani e la testimonianza della lettera n. 4 (K67) di Grigor Magistros

Federico Alpi
Università di Pisa

Abstract. There Paulicians and the Tondrakians were two Christian heretical sects which have been considered as two branches of a single heresy by some modern scholars, while others have retained them as two completely separated groups. Grigor Magistros Pahlawowni (ca 990-1058) was an Armenian polymath who actively fought the Tondrakians, and has left an important eyewitness account of the practices and beliefs of these heretics. In one of his letters, he is also credited of having identified the Tondrakians with the Paulicians. However, an accurate examination of his text in its Armenian original shows that such identification is not made at all, and Grigor's account seems, on the contrary, to imply that he understood Paulicianism and Tondrakianism as two different heresies.

1 Introduzione

Grigor Pahlawowni (ca 990-1058), anche noto come Grigor Magistrosper via del titolo bizantino di μάγιστρος, conferitogli dall'imperatore Costantino IX Monomaco,[1] fu indubbiamente uno dei personaggi più rappresentativi della sua epoca. Era rampollo della nobile famiglia dei Pahlawowni, che rivendicavano un'ascendenza Arsacide ed esercitaro-

La numerazione delle lettere di Grigor Magistros è quella adottata da Gohar Muradyan (2012). Il testo edito dalla Muradyan costituisce un notevole miglioramento rispetto alla precedente (e datata) edizione ad opera di Kostaneanc' (1910), viziata da un apparato critico poco agevole e basato su un numero ristretto di manoscritti. Nondimeno, dal momento che l'edizione di Kostaneanc' è stata quella utilizzata e citata fino ad oggi dagli studiosi, riporto anche la sua numerazione, preceduta dalla lettera K.

1. Il titolo di *magistros* derivava dalla carica tardoantica del *magister officiorum*, con cui non aveva però più nulla in comune. Esso indicava un rango elevato, superiore a quello di *anthypatos* (proconsole). Fra i suoi titoli, Grigor annovera anche quello di *kitōn* o *kitōnit*, corrispondente al greco κοιτωνίτης, che indica un personaggio preposto alla sicurezza della stanza da letto del sovrano. Non è chiaro se il sovrano in questione fosse re Gagik II (in tal caso il titolo sarebbe un prestito, in ambito armeno, del titolo bizantino) o lo stesso imperatore bizantino.

no una forte influenza nell'ultima fase del regno bagratide di Ani (886-1045), per poi guidare di fatto le sorti dell'Armenia nel tormentato periodo che va dalla caduta del regno (1045) al consolidarsi dei principati armeni di Cilicia nella seconda metà del XII secolo.[2] Ma oltre che un rilevante uomo politico, Grigor fu anche poeta, filosofo e teologo,[3] dotato di una vastissima cultura. Fu infine – fattore non secondario – l'unico autore armeno laico della sua epoca le cui opere siano giunte fino a noi. Di Grigor è rimasto un poema in versi che riassume il contenuto della Bibbia, chiamato *T'ałasac'owt'iwn* o *Hazaratołean* (Terian 2012), un commentario di grammatica, pubblicato da Adontz (1915 e 1970†) e in seguito da Xač'erean (1987), e un epistolario (Kostaneanc' 1910 e Muradyan 2012). La ricchezza di contenuti di queste tre opere è tale che esse costituiscono una miniera di informazioni, in gran parte ancora da esplorare, ed è in questo che risiede il maggior fattore di interesse riguardo a Grigor Magistros: nella sua smisurata cultura e nell'enorme patrimonio di riferimenti al mondo classico, tardoantico, armeno e iranico che egli ci ha lasciato.

Grigor, tuttavia, possiede anche la fama, assai meritata, di essere uno dei più difficili autori armeni di tutti i tempi. Nelle sue opere egli impiega numerosi artifici retorici, attingendo al vasto lessico della lingua armena, e non solo: egli include infatti anche prestiti greci di non semplice interpretazione, facendo uso di neologismi e allusioni al mondo classico spesso impossibili da decifrare.

Questa difficoltà nel comprendere la lingua di Grigor Magistros non ha potuto non riflettersi negli studi che lo hanno riguardato: i suoi scritti sono stati spesso utilizzati nel trattare le più varie questioni che si pongono nel campo dell'armenistica, siano esse di carattere filologico, linguistico, filosofico, storico o letterario;[4] per contro, egli è stato studiato piuttosto raramente come personaggio storico in quanto tale. Uno studio approfondito e integrato sulla totalità della sua figura, di filosofo, teologo e uomo politico, così come sulle sue fonti e sul suo contesto culturale, potrebbe aggiungere materiale importante per

2. Vahram Pahlawowni, figlio di Grigor, divenne *catholicos* dal 1065 al 1105. In seguito, i membri della famiglia dei Pahlawowni occuperanno ininterrottamente tale carica fino al 1203.

3. Per una descrizione più ampia dei vasti interessi di Grigor Magistros, si veda Sanjian (1993).

4. Gli studi che chiamano in causa Grigor Magistros sono piuttosto numerosi. Un ottimo e aggiornato riferimento bibliografico si può trovare ad opera di van Lint (2010). A questa si aggiungono alcuni lavori più recenti, che trattano il tema dell'attribuzione a Grigor Magistros della traduzione del *Timeo* in armeno, fra cui I. Tinti (2012) e C. Aimi (2011).

comprendere l'evoluzione storica del regno bagratide nei suoi ultimi anni, e delle frontiere orientali di Bisanzio alla vigilia delle invasioni dei Selgiuchidi.
Lo scopo del presente articolo è però più limitato, ed è quello di rileggere il testo di Grigor Magistros – in questo caso un passo di una lettera del suo epistolario – per tentare di far luce su una questione specifica: quella del movimento eretico dei tondrachiani, e della loro identificazione (o meno) con un'altra setta eretica, i pauliciani.

2 I tondrachiani

Il nome «tondrachiani» (*T'ondrakec'ik'*) compare per la prima volta in una lettera del celebre teologo e mistico armeno Grigor Narekac'i (x secolo) ai monaci del convento di Kčaw, accusati di accogliere alcuni personaggi aderenti a un movimento eretico detto appunto dei tondrachiani.[5] Nella sua lettera, il Narekac'i espone sinteticamente le dottrine degli eretici in alcuni punti:

1. Essi rifiutano l'ordinazione (di vescovi e sacerdoti) tramite l'imposizione delle mani.
2. Essi considerano la comunione come un semplice pasto.
3. Essi ritengono che il battesimo sia soltanto «un po' d'acqua per lavarsi».[6]
4. La domenica viene da loro considerata un giorno come gli altri. Inoltre, essi rifiutano le seguenti pratiche non considerandole di origine apostolica:
5. La preghiera in ginocchio
6. L'uso dei fonti battesimali.[7]
7. La comunione d'immortalità.[8]
8. La proibizione dell'adulterio – che secondo Grigor essi praticano invece spudoratamente.
9. Il culto della croce.

5. Per il testo armeno si veda Izmireanc' (1901, pp. 498-502) e, più di recente, Połarean (1994, pp. 617-623). Traduzioni sono state fatte in tedesco da K. Ter-Mkrttschian (1893, pp. 130-135), in inglese da F.C. Conybeare (1898, pp. 125-130) e in francese da A. e J.-P. Mahé (2000, pp. 787-791).

6. Questo non implica necessariamente il rifiuto totale del battesimo. Può trattarsi di un rifiuto del rito così come viene amministrato dagli ortodossi, o del rifiuto del significato simbolico dell'acqua. Si veda anche il successivo punto 6.

7. Questo punto riprende il punto 3, ma l'accento si sposta sul rifiuto dello strumento adottato per il battesimo.

8. Forse intendendo con essa la Resurrezione, altrimenti si tratterebbe soltanto di una ripetizione del punto 2.

A questi punti, Grigor Narekacʿi contrappone le pratiche, secondo lui tutt'altro che apostoliche, seguite dagli eretici, vale a dire:

10. Essi adorano un semplice mortale (vedi punto 14).
11. I loro sacerdoti si ordinano da sé.
12. Si uniscono senza alcun matrimonio, e rifiutano tale sacramento.
13. Rifiutano le offerte e i sacrifici.
14. Chiamano il capo della loro setta «Cristo», e lo adorano.[9]

Il fondatore dell'eresia, prosegue il Narekacʿi (Mahé 2000, pp. 787-791), sarebbe un uomo di nome Smbat, trasferitosi da Zarehawan, nel distretto di Całkotn, al villaggio di Tʿondrak, nell'Armenia orientale.[10] Alla metà del X secolo il movimento dovette raggiungere anche gli strati più elevati della gerarchia ecclesiastica armena, dal momento che lo zio di Grigor Narekacʿi, Anania, fu sospettato di essere un adepto della setta, e costretto a scrivere un trattato di confutazione delle dottrine eretiche, purtroppo perduto (cfr. Mahé 2000, pp. 54-56 e Garsoïan 1967, p. 96). Dopo la lettera di Grigor Narekacʿi, i tondrachiani appaiono descritti più o meno negli stessi termini anche nell'XI secolo, sia nell'opera dello storico armeno Aristakēs Lastivertcʿi (Yuzbashian 1963, pp. 119-125) che nelle lettere di Grigor Magistros, il quale ne fu veemente persecutore, e scrisse due lunghe lettere su di loro, una per mettere in guardia il patriarca siriaco[11] – presso cui pare cercassero rifugio – e una indirizzata agli eretici stessi, per spingerli a convertirsi.[12] Nonostante l'attività di Grigor, il movimento non sembra essere stato stroncato rapidamente: anzi, esso forse era assai più influente di quanto potessimo pensare, anche al di fuori dei confini dell'Armenia, se si presta fede alle conclusioni di Seta Dadoyan (1997) sulla cospicua presenza di eretici armeni in Egitto nel XII secolo.[13] Gli ultimi riferimenti certi ai tondrachiani risalgono alla seconda metà del XII secolo (Ner-

9. La divisione in punti è tratta da Mahé (2000, pp. 788-789).

10. La provenienza di Smbat è riferita da Grigor Magistros (Kostaneancʿ 1910, pp. 153-154; Muradyan 2012, p. 196).

11. Si tratta di Giovanni VIII, patriarca giacobita di Antiochia dal 1049 al 1057. La chiesa siriaca giacobita ha sempre mantenuto i rapporti con la chiesa armena: entrambe infatti non riconoscono il Concilio ecumenico di Calcedonia, e sono chiamate «monofisite» dai loro avversari.

12. Le lettere sono la n. 4 (K67), presa in esame in questo articolo, e la n. 5 (K68), corrispondenti a Muradyan (2012, pp. 192-204 e 205-207), e a Kostaneancʿ (1910, pp. 148-167 e 164-168).

13. Nell'opera della Dadoyan, i capp. II-III trattano in modo introduttivo dei pauliciani e dei tondrachiani.

sessian 1987, p. 65), quando sono citati dal *catholicos* Nersēs Šnorhali, discendente di Grigor Magistros, ma si trovano riferimenti ad eretici con credenze molto simili anche in seguito (Nersessian 1987, pp. 67-68 e Aławelean 1905, p. 115), sebbene il nome di «tondrachiani» non sia riutilizzato fino al XIX secolo.

All'origine del moderno interesse per la setta dei tondrachiani si trova un curioso caso religioso-giudiziario verificatosi nell'Armenia orientale nella prima metà dell'Ottocento, quando questa era da poco divenuta parte dell'Impero russo.[14] Nel 1837, giunse al Santo Sinodo di Eǰmiacin, che all'epoca governava temporaneamente la Chiesa apostolica armena al posto del *catholicos*, la notizia che nel villaggio di Arxwali[15] vivevano circa venticinque famiglie di rifugiati eretici: essi erano, secondo l'accusa, tondrachiani (Conybeare 1898, p. XXIII). Queste famiglie provenivano da un villaggio nei dintorni di Xnows,[16] nel territorio dell'Impero ottomano, e dopo la guerra russo-turca del 1828-1829 si erano trasferite nella porzione di Armenia conquistata dalla Russia, appunto nel villaggio di Arxwali. Vennero inviati dei sacerdoti ad indagare, e gli accusati ammisero di aver conosciuto un prete di Xnows, che aveva insegnato loro l'eresia, ma negarono di averla adottata.
Per nulla tranquillizzato, il Sinodo diede ordine di tenere sotto controllo gli abitanti di Arxwali; si venne quindi a sapere che un anziano abitante della vicina città di Gyowmri aveva rilasciato sul letto di morte una confessione sconcertante, dichiarando di essere stato, insieme ad altri sei uomini, seguace della setta dei tondrachiani (Conybeare 1898, pp. XXIV-XXVII; Ōhanǰanyan 2011, pp. 133-135). È utile riportare le dichiarazioni dell'anziano, riguardo alla dottrina impartitagli dagli eretici; secondo quanto riferito da Frederick C. Conybeare (1898, pp. XXIV-XXV), che ha trattato per esteso questa vicenda, (vedi *infra*), le dichiarazioni dell'eretico sono le seguenti:

14. La vicenda è dettagliatamente raccontata da F.C. Conybeare (1898, pp. XXIII-XXIX). Recentemente, è tornata sull'argomento A. Ōhanǰanyan (2011). Entrambi si sono basati su un articolo di A. Ericʻean (1880), che purtroppo non ho potuto reperire. Del resto, come sottolineato dalla stessa Ōhanǰanyan (2011, pp. 132-133), gli studi successivi si sono basati sul resoconto di Conybeare, piuttosto che sull'articolo di Ericʻean.

15. «Arkhweli» nel testo di Conybeare. Si tratta di un villaggio nei dintorni di Axowryan, nei pressi del moderno abitato di Lernowt, cfr. HTB (1998), s.v. «Arxvali», e Ōhanǰanyan (2011, p. 133).

16. Il villaggio, noto come Xnown, o Xnownis (cfr. HTB 1998, s.v. «Xnows» e «Xnownis») viene citato anche da Grigor Magistros come uno dei centri del movimento eretico.

they [*scil.* gli eretici]:

1. convinced me that Christ is not God;
2. made me blaspheme the cross, as being nothing;
3. told me that the baptism and holy oil of the Armenians is false; and that:
4. we must rebaptize all of us on whose foreheads the sacred oil of the wild beast [*scil.* Satana, di cui gli ortodossi sono considerati adoratori] is laid.
5. The mother of God is not believed to be a virgin, but to have lost her virginity.
6. We reject her intercession; and also
7. whatever saints there be, they reject their intercession.
8. They reject the mass and the communion and the confession, but say instead (i.e. to the orthodox): «Confess to your stocks and stones, and leave God alone».
9. Moreover, those who choose to communicate eat the morsel and drink down the wine upon it, but do not admit the communion of the mass.
10. They say we are the only true Christians on earth, whereas Armenians, Russians, Georgians and others, are false Christians and idolators.
11. On our faces we make no sign of the cross.
12. Genuflections are false, if made superstitiously
13. During fasts they eat.
14. The canon-lore of the holy patriarchs they reject, and say that the councils of the patriarchs were false, and that their canons were written by the devil.

Tali dichiarazioni rivelavano effettivamente una dottrina compatibile con quella attribuita da Grigor Narekacʿi ai tondrachiani (i punti 3, 9, 12 e 13 sono particolarmente simili ai punti 3, 2, 5 e 4 presentati da Grigor Narekacʿi). L'indagine proseguì, fino a scoprire che gli eretici erano in possesso di un libro, chiamato *La chiave della verità* (*Banali Čšmartowtʿeann*), in cui erano contenuti i loro insegnamenti. Nel 1845, alla chiusura delle indagini, il Sinodo requisì le proprietà degli eretici, fra cui anche il libro.

Questo documento fu pubblicato nel 1898, ad Oxford, ad opera di Frederick C. Conybeare, col titolo *The Key of Truth, a Manual of the Paulician Church of Armenia* (1898). Il testo armeno vi compare corredato di una traduzione, di un'introduzione storica, e di un'ampia analisi.

Come si può evincere dal titolo, Conybeare non solo riteneva che gli eretici di Arxwali discendessero direttamente dai tondrachiani del X-XI secolo, ma sosteneva altresì che i tondrachiani fossero da identificare con i pauliciani, una nota setta attiva in Armenia e a Bisanzio almeno fin dal VII secolo: di più, Conybeare arrivava a supporre che i

pauliciani, in realtà, altro non fossero che *old believers*, seguaci cioè di una forma primitiva di cristianesimo, portata in Armenia in epoca apostolica. Questa prima forma di dottrina cristiana era, secondo Conybeare, adozionista: riteneva cioè che Gesù non fosse realmente figlio di Dio, ma che fosse stato adottato da Dio col battesimo. Dal momento che anche gli insegnamenti contenuti nella *Chiave della verità* sembrano essere di stampo adozionista, Conybeare procedeva senz'altro all'identificazione degli utilizzatori della *Chiave della verità* con i tondrachiani, con i pauliciani e con gli *old believers*, che erano appunto, a suo dire, adozionisti: tutti, secondo Conybeare, aderivano in realtà ad un'unica forma di cristianesimo, rimasta inalterata fin dal I secolo.

Le identificazioni e le supposizioni di Conybeare sono state in seguito giudicate piuttosto avventurose, e in effetti bisogna convenire che egli non sempre è convincente nelle sue affermazioni. Occorre inoltre osservare che il testo della *Chiave della verità*, preservato in quell'unico manoscritto sequestrato agli eretici di Arxwali nel 1845 e risalente al 1782,[17] difficilmente può essere utilizzato per reperire informazioni circa la dottrina cristologica in Armenia nel I-II secolo. Conybeare insiste che lo stile utilizzato per comporre il trattato è compatibile con quello usato in Armenia intorno al IX-X secolo (ma vedi Ōhanǰanyan 2011, p. 135). Tuttavia, anche se così fosse il testo risalirebbe comunque a circa otto secoli dopo l'arrivo presunto del cristianesimo in Armenia.

È chiaro che la questione di questo movimento eretico veniva ad assumere una grande importanza, in seguito agli studi di Conybeare: si delineava un movimento di opposizione alla Chiesa armena apostolica che non solo attraversava – restando quasi inalterato – numerosi secoli, ma vantava addirittura un'antichità maggiore rispetto alla stessa Chiesa ufficiale. Non è forse inutile osservare – come nota opportunamente la Ōhanǰanyan (2011, p. 131) – che questa lettura dei movimenti eretici armeni poteva fornire un grande supporto all'attività dei missionari protestanti attivi in Armenia fra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, e lo stesso Conybeare, nel descrivere gli *old believers*, non rinuncia a toni di ammirazione per quelli che egli considera antesignani del Protestantesimo, ispirati a un ritorno al vangelo delle origini.[18] Le conclusioni di Conybeare erano – e sono – piuttosto categoriche, e non potevano mancare di suscitare un dibattito che perdura ancora oggi.

Gran parte di questo dibattito verte sull'identificazione – o meno – di

17. Secondo quanto scritto nel manoscritto stesso (Conybeare 1898, pp. 64-65).

18. Questi sono più o meno i termini in cui essi sono delineati da Conybeare (1898, p. LXXXVI). Cfr. Ōhanǰanyan (2011, pp. 131-132), ove compare una descrizione più dettagliata del rapporto fra le missioni protestanti in Armenia e i tondrachiani.

pauliciani e tondrachiani, e in tale identificazione ha avuto un peso considerevole la lettera n. 4 (K67) di Grigor Magistros, che Conybeare (1898, pp. 141-151) ha parzialmente tradotto e allegato al suo *Key of Truth*. Tuttavia, una analisi più accurata del testo, e soprattutto del contesto, mostra che in quella lettera non appare l'identificazione fra le due sette che Conybeare credeva di riscontrare. Prima di affrontare questo argomento, e per rendere più chiara l'argomentazione, è però necessario presentare un breve profilo dei pauliciani, onde confrontarli con i tondrachiani a cui si è accennato poco sopra.[19]

3 I pauliciani e la loro descrizione nelle fonti bizantine

Il termine «pauliciani» fa la sua prima comparsa in alcune fonti armene fra il VI e l'VIII secolo, ma l'affidabilità e l'interpretazione di queste fonti è controversa, come si vedrà più avanti; inoltre, dopo questa prima apparizione, il termine scompare dalle fonti armene. Per contro, a partire dal IX secolo compaiono abbondanti e dettagliate informazioni su una setta con questo nome nelle fonti bizantine,[20] che sono quindi le più utilizzate per ricostruirne la storia e la dottrina. In effetti, i pauliciani crearono, nel IX secolo, un vero e proprio stato ai confini orientali dell'Impero bizantino, dichiarando apertamente guerra ad esso. Solo alla fine del secolo essi saranno sconfitti definitivamente – almeno come entità politica – e il loro territorio sarà annesso da Bisanzio.[21]

Dal punto di vista dottrinale, le fonti in lingua greca parlano dei pauliciani come di una setta che professa un radicale dualismo (Gieseler 1846, pp. 11-12), secondo cui il mondo e l'Antico Testamento sarebbero opera di Satana, mentre Cristo sarebbe un'apparizione, un simulacro inviato dal «Dio Celeste» per redimere l'umanità da un mondo irrimediabilmente malvagio. Alla dottrina dualista, quindi, i pauliciani affian-

19. Per non superare i limiti e lo scopo del presente articolo, il profilo dei pauliciani sarà necessariamente conciso. Per un orientamento più approfondito sulla questione, si veda la bibliografia riportata nelle note successive.

20. Le principali fonti bizantine utilizzate per ricostruire la storia dei pauliciani sono: Fozio (Migne 1860), Pietro Siculo (Gieseler 1846), Teofane (de Boor 1883), Teofane Continuato (Bekker 1838, in particolare la cronaca di Giorgio Monaco) e il testo attribuito a Pietro Igumeno (Gieseler 1849). Per una rassegna più completa delle fonti si vedano le bibliografie contenute in Lemerle (1973); Garsoïan (1967); Runciman (1982), nonché in Hamilton (1998) e in Stoyanov (2000).

21. La fine dello stato pauliciano non significò affatto la fine dell'eresia. Si trovano ancora dei pauliciani almeno fino al tempo delle crociate, e molti di essi furono trasferiti in Tracia nel X secolo, dove ebbero probabilmente un influsso sullo sviluppo dell'eresia dei Bogomili, cfr. Runciman (1982, pp. 44-46). Ancora nel XVIII secolo Lady Mary Wortley Montagu riferì di aver incontrato a Filippopoli (oggi Plovdiv) una setta di «Paulines» (Runciman 1982, p. 45).

cavano una cristologia docetica proprio perché consideravano Cristo come qualcosa di apparente – una δόκησις appunto. Ovviamente, le fonti bizantine non mancano di condannare questo docetismo, e soprattutto la netta posizione dualista dei pauliciani – fattore che peraltro li accomuna con i successivi bogomili e catari, alla nascita dei quali hanno contribuito, con ogni probabilità, i pauliciani che furono trasferiti in Tracia a partire dal x secolo (Runciman 1982, pp. 87-89).

È quindi comprensibile come Conybeare si sia attirato numerose critiche, allorché procedette a identificare gli eretici di Arxwali – e con essi i tondrachiani – con i pauliciani: in effetti non vi è traccia di dualismo o di docetismo né nei resoconti delle indagini del Santo Sinodo, né nella *Chiave della verità*. Anzi, lo stesso Conybeare sottolinea il carattere adozionista di quest'ultimo testo, ma l'adozionismo è praticamente agli antipodi del docetismo attribuito ai pauliciani.

Conybeare (1898, pp. xxxiii-xlvi) supera la contraddizione screditando semplicemente le fonti greche che parlano di dualismo, e considerandole pamphlet diffamatori del tutto avulsi dalla realtà.[22] Si tratta ovviamente di un argomento piuttosto debole, e ampiamente confutato.[23] Ad ogni modo, la tesi di Conybeare ha avuto il merito di avviare il dibattito sul rapporto fra fonti armene e bizantine sui pauliciani, e sulla relazione fra questi ultimi e i tondrachiani.

Nonostante le perplessità sollevate, inoltre, il lavoro di Conybeare è di importanza fondamentale per due motivi: primo, perché rimane ad oggi l'unica pubblicazione con traduzione della *Chiave della verità*; secondo, perché nella sua pubblicazione, Conybeare ha allegato una traduzione in inglese delle lettere di Grigor Magistros sui tondrachiani,[24] che è stata quella privilegiata dagli studiosi occidentali per i cento anni successivi.[25]

22. «The Paulicians are not dualists in any other sense than the New Testament is itself dualistic» (Conybeare 1898, p. xxxvi).

23. È vero che, come verrà sottolineato più avanti, il termine «manicheo» può venire a volte usato dagli ortodossi come appellativo ingiurioso per i propri avversari, senza per questo implicare che essi avessero effettivamente credenze dualiste, ma non si può negare che le fonti bizantine descrivano dettagliatamente – e coerentemente – i pauliciani come dualisti.

24. Riguardo a quest'ultimo punto, è importante ricordare che lo studioso non disponeva, all'epoca dell'uscita di *Key of Truth* (quindi nel 1898), dell'edizione integrale delle lettere di Grigor Magistros, apparsa solo nel 1910, e dovette basarsi su una traduzione fatta dall'armeno al tedesco da Ter-Mkrttschian (Conybeare 1898, p. 141).

25. Vi è anche la suddetta traduzione parziale in tedesco di Ter-Mkrttschian (1893, pp. 140-150), e una traduzione integrale in russo ad opera di Bart'ikyan (1962), ristampata in Bart'ikyan (2006 pp. 75-90). Non sembra tuttavia che queste traduzioni abbiano ricevuto particolare attenzione da parte degli studiosi occidentali.

4 I pauliciani e la loro descrizione nelle fonti armene

Un notevole contributo allo studio delle fonti armene riguardanti i pauliciani è stato fornito, più di mezzo secolo dopo la pubblicazione di *Key of Truth*, da Hračʿ Bartʿikyan (1958 e 1959), il quale ha posto l'accento su un trattato del *catholicos* armeno Yovhannēs Awjnecʿi (717-728), intitolato appunto *Contro i pauliciani* (Aucher 1834, pp. 78-107), e sui canoni del concilio da lui convocato nel 706-707, in cui rappresentati della Chiesa armena e di quella albana condannarono, insieme ad altri eretici, i *pʿaylakeank* (Bartʿikyan 1959, p. 136). Inoltre, sempre in riferimento all'VIII secolo, Bartʿikyan propone di identificare come pauliciani i «figli del peccato» (*ordikʿ yancʿacʿ*), un gruppo non meglio specificato che secondo lo storico armeno Łewond ebbe un ruolo – seppure controproducente – nella rivolta armena contro gli Arabi del 748.[26]

Bartʿikyan considera invece spuria quella che altrimenti sarebbe (e per alcuni è, vedi *infra*) la prima menzione del termine «pauliciani». Questa prima – e contestata – menzione è la seguente: in un testo risalente agli anni del Concilio armeno di Dowin del 554, si trova la condanna di coloro che ricevono la comunione dalle mani dei nestoriani, fra cui «gli appartenenti alla setta dei pauliciani».[27] Bartʿikyan sostiene che qui «pauliciani» sia un errore della tradizione manoscritta per «pauliani», cioè i seguaci di un vescovo eretico di Antiochia, vissuto nel III secolo, Paolo di Samosata, la cui dottrina presentava elementi adozionisti. Non è infatti possibile, sostiene Bartʿikyan, che si vietasse di ricevere la comunione dalle mani dei pauliciani, per il semplice motivo che, secondo le sue parole, «tutte le fonti a noi note [...] attestano unanimemente che i pauliciani non riconoscevano il mistero della comunione».[28]

Lo studioso riporta numerosi esempi della confusione, nella tradizione manoscritta, fra pauliani e pauliciani, dimostrando che tale confusione è senz'altro presente.

Questo non permette però di smentire senza ombra di dubbio il caso concreto presentato dai documenti del Concilio di Dowin. Né in essi, né in Yovhannēs Awjnecʿi, né nelle altre fonti più antiche citate da

26. L'identificazione operata da Bartʿikyan non è forse supportata da prove decisive, ma è senz'altro ben argomentata e del tutto verosimile, anche perché si accorda perfettamente con le fonti greche sulla storia dei pauliciani.

27. Cfr. Garsoïan (1999, p. 477). Per il testo originale in armeno si veda Połarean (1994, pp. 199-203) o Izmireancʿ (1901, pp. 72-75).

28. «Все известные нам источники [...] единогласно свидетельствуют, что павликиане не признают тайнства причастия» (Bartʿikyan 1959, p. 134). Le fonti a cui lo studioso allude sono, ovviamente, quelle bizantine a cui si è accennato in precedenza.

Bartʿikyan si trovano elementi sufficienti a stabilire con certezza quali fossero i dogmi dei pauliciani, e la loro posizione nei confronti della comunione. È vero che secondo le fonti bizantine, cui abbiamo accennato sopra, i pauliciani del IX secolo non riconoscevano la comunione, ma una simile affermazione, dal punto di vista di un ortodosso, può assumere molti significati: dal non riconoscere il sacramento così come amministrato dagli ortodossi (accettandolo però in forma diversa) al sostituirlo con un rito totalmente diverso,[29] al non riconoscerlo in toto. Inoltre, qualunque fosse l'atteggiamento dei pauliciani descritti dalle fonti bizantine nel IX secolo, non è possibile escludere del tutto che la loro posizione di tre secoli prima fosse differente: in effetti la Garsoïan (1996, p. 107) ribadisce la convinzione che il riferimento del concilio ai pauliciani sia autentico.

Per quanto riguarda Grigor Magistros, Bartʿikyan (1959, pp. 145-146) ricorda le sue lettere contro i tondrachiani, e specialmente la n. 4 (K67), in cui vengono citati anche i pauliciani. Per questo, egli sostiene, è probabile che i pauliciani sopravvissuti al crollo del loro stato nel IX secolo abbiano avuto un influsso determinante nello sviluppo dell'eresia tondrachiana nel secolo successivo (Bartʿikyan 1959, p. 146).

Nonostante questa ipotesi circa l'influenza di un movimento eretico sull'altro, sembra che Bartʿikyan consideri i due come ben distinti, contrariamente quindi a quanto ipotizzato da Conybeare. Bisogna però considerare che Bartʿikyan desidera soltanto sottolineare il valore delle fonti armene, e non traccia – e nemmeno si propone di tracciare – un quadro completo del rapporto fra pauliciani e tondrachiani, fra fonti bizantine e fonti armene.

5 La sintesi di Nina Garsoïan

Il tentativo di tracciare una storia e una teoria esaustiva sui pauliciani e sui tondrachiani è stato invece intrapreso da Nina G. Garsoïan, la quale ha dedicato all'argomento un intero libro, *The Paulician Heresy* (Garsoïan 1967). Ella segue Conybeare nell'identificare i tondrachiani con i più antichi pauliciani, ma affronta a viso aperto le discordanze fra le fonti greche ed armene che trattano del movimento.

La Garsoïan fa riferimento alle stesse fonti armene presentate da Bartʿikyan, ma contrariamente a lui accoglie il dato secondo cui i pauliciani erano già presenti in Armenia nel VI secolo, quando furono condannati dal summenzionato concilio di Dowin. La Garsoïan (1967,

29. Si consideri ad esempio il rito di benedire, spezzare e consumare il pane operato dai catari (Runciman 1982, p. 157).

pp. 210-230) sostiene che questi pauliciani *fossero* effettivamente assimilabili ai Pauliani, in quanto portatori, all'epoca, di una dottrina adozionista – come quella di Paolo di Samosata – e proprio per questo più o meno compatibile con quella degli eretici di Arxwali del XIX secolo.

Di fronte all'innegabile dualismo a cui fanno riferimento le fonti bizantine sui pauliciani, tuttavia, la Garsoïan non si limita a tralasciarle ignorandone l'autorità, come aveva fatto Conybeare, né per contro si rassegna a far dire alle fonti armene quello che non dicono (cioè che i pauliciani dell'VIII secolo fossero dualisti), ma si pone invece il problema della discordanza fra i dati: come si spiega questa diversa descrizione di eresie che portano lo stesso nome? Quando nacquero veramente i pauliciani? Che dottrina avevano? Quando (e se) la mutarono? Mentre in precedenza si cercava di risolvere il problema basandosi solo sulle fonti greche – e ignorando quelle armene – la Garsoïan risolve tali contraddizioni nel seguente modo: i pauliciani, come riteneva Conybeare, sarebbero in origine ciò che resta di un cristianesimo di stampo adozionista, di matrice siriaca, diffuso in Armenia (soprattutto nel Tarawn e nel Vaspowrakan) prima della predicazione di Gregorio l'Illuminatore e quindi prima della conversione ufficiale dell'Armenia al cristianesimo (inizio del IV secolo), destinato a soccombere sotto l'influenza ellenizzante dei *Catholicoi* che si susseguirono in Armenia fra il IV ed il V secolo. Dopo essere stati messi in minoranza, questi cristiani di stampo adozionista furono tacciati di eresia, e condannati nel summenzionato Concilio di Dowin del 554, sotto il *catholicos* Nersēs II (Garsoïan 1967, pp. 88-89).[30] Lungi dall'essere debellati, essi trovarono rifugio e poi assistenza da parte di alcuni movimenti iconoclasti dell'Albania caucasica, nel VI secolo, e si rafforzarono progressivamente, fino a raggiungere di nuovo un certo successo all'inizio dell'VIII, quando vennero condannati nuovamente dal *catholicos* Yovhannēs Awjnecʿi.[31]

Il movimento, diffusosi in territorio bizantino fin dal VII secolo, si sarebbe scisso intorno al IX: mentre i pauliciani armeni (e parte di quelli bizantini) restarono fedeli alla loro dottrina, gran parte dei pauliciani in territorio bizantino adottò una teologia dualista, docetica e, in generale, più radicale; questi eretici radicali fondarono uno stato semindi-

30. La stessa Garsoïan (1967, pp. 132-133) nota come anche Yovhannēs Awjnecʿi ricordi che i pauliciani furono condannati «dal *catholicos* Nersēs», da lei appunto identificato con Nersēs II (548-557). Di opinione diversa fu Conybeare (1898, pp. LVII-LVIII), che lo identificò con Nersēs I (ca 340-374), mentre Runciman (1982, p. 34), lo identifica con Nersēs III (641-661).

31. In *The Paulician Heresy* viene anche presentata una lunga (e criticata) ipotesi secondo cui la svolta dualista deriverebbe da un iconoclasmo portato agli estremi. Tale ipotesi non è qui trattata, in quanto non fondamentale per le tematiche discusse.

pendente ai confini fra Bisanzio e l'Armenia, minacciando gravemente l'Impero, per venire poi definitivamente debellati alla fine del IX secolo. Furono costoro a essere noti ai bizantini (e quindi a noi) come «i pauliciani» per antonomasia.

Il gruppo attivo in Armenia invece, pur perdendo in qualche modo il proprio nome,[32] avrebbe mantenuto l'antica dottrina adozionista, senza sviluppare caratteri dualisti, e sarebbe riemerso nel X secolo col nome di «tondrachiani», per poi sopravvivere, come testimoniano gli eretici di Arxwali, fino al XIX secolo.

Contrariamente a quanto sosteneva Conybeare, dunque, la Garsoïan non ipotizza un unico e compatto movimento eretico rimasto sostanzialmente inalterato fin dalla prima cristianizzazione dell'Armenia: solo una parte di esso (quella dei primi pauliciani, poi chiamati tondrachiani e proseguiti fino agli eretici di Arxwali) avrebbe mantenuto la propria dottrina più o meno immutata nel corso dei secoli.

6 La lettera n. 4 (K67) di Grigor Magistros nel dibattito sull'identificazione di pauliciani e tondrachiani

L'ipotesi della Garsoïan appena riassunta si basa sull'argomentazione che *tutte* le fonti armene che trattano dei primi pauliciani, così come quelle che fanno riferimento ai tondrachiani,[33] *non accusano affatto* questi eretici di essere dualisti – come invece erano i pauliciani noti alle fonti bizantine. Secondo la studiosa, il fatto che i tondrachiani siano spesso chiamati «manichei» sia da Grigor Narekacʿi che da Grigor Magistros non costituisce un indizio di dualismo: ella sottolinea che il termine «manicheo» veniva usato – nell'ambito delle dispute teologiche – per apostrofare in modo violentemente polemico le eresie più avverse, indipendentemente dal fatto che queste presentassero elementi di dualismo (men che meno di Manicheismo) o no. Pertanto, tale termine non deve essere preso alla lettera (Garsoïan 1967, pp. 193-197), ma sarebbe piuttosto un epiteto ingiurioso utilizzato per indicare un gruppo eretico a cui si è particolarmente ostili. Grigor Narekacʿi e Grigor Magistros chiamerebbero quindi i tondrachiani «manichei»

32. Si tratta in effetti di un fenomeno curioso: il nome originario sarebbe passato agli innovatori dualisti, mentre coloro che rimasero fedeli alla dottrina originale – e, cosa ben più notevole, i loro accusatori – non ne conservarono alcuna traccia. Su questo la Garsoïan non si esprime.

33. Secondo la Garsoïan, come è stato spiegato, i due termini sono sostanzialmente intercambiabili.

per via dell'influsso letterario – e politico – bizantino, un influsso assai ben testimoniato nell'opera di entrambi (Garsoïan 1967, pp. 98-99). Questo uso non letterale del termine è effettivamente documentabile e documentato,[34] ed è quindi possibile convenire con le conclusioni della Garsoïan.

Tuttavia Grigor Magistros, nella sua lettera n. 4 (K67) (Kostaneanc' 1910, p. 161 e Muradyan 2012 p. 202), sembra fornire la prova decisiva dell'identità fra i tondrachiani e i pauliciani dualisti delle fonti bizantine, nel passo in cui afferma (secondo la traduzione di Conybeare 1898, p. 148): «Here then you see the Paulicians, who got their poison from Paul of Samosata [...]-They say: "We love Paul, and execrate Peter: also Moses saw not God, but the devil." That is to say, they hold Satan to be the creator of heaven and earth, as well as of the whole human race and of all creation».[35] Per difendere la sua tesi la Garsoïan (1967, pp. 158 e 164), rimarcando l'influsso greco su Grigor Magistros, sostiene che in questo passo egli non fa altro che appiattirsi sulla politica imperiale secondo la quale i tondrachiani, in quanto eretici, erano da considerarsi dualisti e manichei, indipendentemente da quali fossero le loro reali credenze. Ancora una volta, si tratterebbe quindi di una identificazione letteraria e non letterale.

Questo è tuttavia un argomento a doppio taglio. Se Grigor Magistros non dice la verità in questo caso, si può ragionevolmente ritenerlo inaffidabile anche altrove: i numerosi dati contenuti in altri passi delle lettere di Grigor, che non recano traccia di dualismo e avallano così la tesi della Garsoïan, possono quindi essere messi in dubbio. Il che è esattamente ciò che fanno Annie e Jean-Pierre Mahé (2000, pp. 31-33 e 1993, pp. 517-519), quando trattano brevemente dei tondrachiani in una delle più recenti pubblicazioni che toccano l'argomento: pur accettando a grandi linee la ricostruzione della Garsoïan, essi considerano poco significative le lettere di Grigor Magistros: «elles mêlent des éléments très hétéroclites, emprunts savants aux sources antérieures,

34. Ad esempio, su questo punto è molto simile alla posizione della Garsoïan quella di Runciman (1982, p. 49), che pure esprime generalmente un certo scetticismo per le altre idee espresse in *The Paulician Heresy*. Secondo Runciman, tuttavia, l'accusa di manicheismo, pur non avendo nulla a che fare con la religione fondata da Mani, implica comunque la presenza di un qualche elemento dualista. È innegabile comunque che, almeno in certe occasioni, il termine «manicheo» non è altro che un sinonimo di «eretico». Come fa notare la Garsoïan (1967, p. 194 nota 52), ad esempio, il patriarca di Costantinopoli Niceforo mosse agli iconoclasti l'accusa di essere simili ai seguaci di Eutiche (cioè ai monofisiti) e ai manichei, quando è evidente che né gli iconoclasti né tanto meno i monofisiti presentano reali elementi di dualismo.

35. Queste parole di Grigor Magistros, in effetti, sono perfettamente corrispondenti a quelle usate da Pietro Siculo (Gieseler 1846, pp. 11-14).

informations personelles sur les Pauliciens d'Asie Mineure – qui n'ont pas forcément la même doctrine que les Thondrakiens» (Mahé 2000, p. 32 nota 128).[36] Di conseguenza, la fonte migliore per lo studio dei tondrachiani è per loro la sola lettera scritta da Grigor Narekacʿi, cui abbiamo accennato sopra.

Questo atteggiamento, che porta in ultima analisi a ignorare Grigor Magistros, sembra essere anche quello seguito da Paul Lemerle (1973, pp. 1-113). Analizzando attentamente le fonti greche – ma anche la letteratura accademica prodotta sul tema dei pauliciani – egli si colloca su posizioni opposte a quelle della Garsoïan: in particolare, sottolinea il carattere assolutamente dualista e docetico dei pauliciani, ma a differenza della studiosa egli non li considera affatto i discendenti di un precedente movimento adozionista dal medesimo nome, di origine armena, della cui esistenza egli dubita anzi fortemente.

La posizione di Lemerle, a dire il vero piuttosto categorica, è difficile da attaccare: le sue osservazioni sono rigorose e totalmente coerenti. Non si può però non notare che Lemerle difende a oltranza le fonti bizantine, considerando talvolta spurie – e dunque ignorando – le fonti armene,[37] esattamente come la Garsoïan difende le fonti armene, negando l'autorità delle fonti bizantine.

L'accantonare l'uno o l'altro dei due gruppi di fonti (greche o armene) non può tuttavia rappresentare la soluzione del problema.[38] Né del resto tale atteggiamento di contrapposizione è stato adottato da coloro che, in seguito ai lavori della Garsoïan e di Lemerle, si sono occupati del pauliciani e tondrachiani, seppure sia innegabile che le tesi del secondo abbiano riscosso maggiore successo rispetto a quelle della prima: a questo riguardo, bisogna notare che uno dei motivi per cui la tesi della Garsoïan è stata ritenuta non del tutto convincente è proprio il passo sopra citato di Grigor Magistros: chi – come i Mahé – ha voluto accogliere le conclusioni della Garsoïan, lo ha dovuto fare al costo di screditare notevolmente la testimonianza del grande intellettuale

36. Questo atteggiamento si appoggia senz'altro su quanto suggerito dalla stessa Garsoïan (1967, p. 158): «Gregory Magistros is not always a reliable source».

37. Ad esempio, Lemerle (1973, p. 10) discute la rivalutazione delle fonti armene ad opera di Bartʿikyan.

38. Sul problema dell'utilizzo (o meno) delle fonti, si veda quanto affermato da Bivar (1997, pp. 347-349): «The fundamental principle in ancient history is that we must write it from ancient sources. If we conclude these sources are spurious, then we have *no* information. We are not entitled to reject the sources, and re-write from speculation. The nineteenth century was obsessed with conspiracy theories, seeing 'forgeries' everywhere in the ancient record. Expanding evidence tends rather to confirm the traditional sources, or to show that their mistakes were those of honest error».

armeno; chi invece ha voluto considerare valida la testimonianza di Grigor Magistros non ha potuto che dubitare fortemente delle teorie della Garsoïan.

Runciman ad esempio, nel suo celebre *The Medieval Manichee* (1982), si trova ad affrontare il rapporto fra pauliciani e tondrachiani: egli sostiene, approfondendo quanto già accennato da Bartʿikyan, che i due movimenti andrebbero considerati distinti, se non fosse per la testimonianza di Grigor: «There is no indication that any of these writers [i.e. gli altri autori armeni che parlano dei tondrachiani] identified the Thonraki[39] with the Paulicians, save in one sentence of Gregory Magister's letter [...]» (Runciman 1982, p. 53).

Su quell'unica frase di Grigor Magistros – cioè la medesima che abbiamo riportato poco sopra – Runciman (1982, pp. 54-55) si basa per ritenere che i tondrachiani avessero un credo molto simile a quello dei pauliciani, con lo stesso dualismo e la stessa preoccupazione, ad esempio, di posporre il battesimo (considerato analogo al *consolamentum* dei catari) «to the last possible minute» (Runciman 1982, p. 56). Allo stesso tempo, egli ammette l'idea che i tondrachiani siano sopravvissuti fino al XIX secolo, come dimostrano gli eretici di Arxwali descritti da Conybeare, ma si trova di fronte al dilemma di come la loro dottrina sia cambiata così tanto, dal momento che la *Chiave della verità*, il loro manuale del XVIII-XIX secolo, «is an Adoptionist document» (Runciman 1982, p. 57).

Questa posizione di Runciman – il quale comunque non approfondisce oltre la sua ricerca, essendo dichiaratamente interessato soprattutto ai pauliciani – è stata seguita anche da coloro che si sono occupati in seguito della questione tondrachiana, come V. Nersessian (1987) e J. e B. Hamilton (1998, pp. 292-297).[40] Secondo tutti questi autori, sarebbe in linea di principio ipotizzabile considerare i tondrachiani come adozionisti, e gli eretici di Arxwali descritti da Conybeare come i loro discendenti. Ma secondo tutti questi autori Grigor Magistros afferma che i tondrachiani erano dualisti[41] – e Grigor Magistros, verrebbe da dire, è un uomo d'onore.

39. Questo è il nome scelto da Runciman per riferirsi ai tondrachiani.

40. Gli Hamilton espongono brevemente la tesi della Garsoïan, ma ne contestano le conclusioni, affermando di condividere invece la posizione di Bartʿikyan, sebbene ammettano – a p. 293 nota 5 – di non averne letto l'articolo.

41. Particolarmente evidente su questo punto, oltre al già citato Runciman, la conclusione degli Hamilton (1998, p. 294): «Gregory Magister considered that both groups were Manichaeans».

7 Una nuova lettura del testo di Grigor Magistros

Un nuovo studio del testo di Grigor Magistros può contribuire a chiarire il problema. Gli studiosi sin qui citati sembrano essersi serviti della traduzione parziale di tre lettere – la n. 35 (K69), oltre alla già citata n. 5 (K68) e alla n. 4 (K67) di cui qui si parla – pubblicata da Conybeare in appendice all'edizione di *Key of Truth*, nel 1898, quando ancora non era uscita la prima edizione a stampa dell'intero epistolario di Grigor Magistros (edita solo nel 1910 ad opera di K. Kostaneancʿ, cfr. *supra*). Lo stesso Conybeare (1898, p. 141), peraltro, aveva ammesso di essersi basato su una precedente traduzione in tedesco (sempre parziale) di Ter-Mkrttschian e su un manoscritto di qualità non perfetta. Esiste una sola traduzione completa di queste lettere, fatta in russo da Bartʿikyan (1962 e 1972, rist. in Bartʿikyan 2006) a partire dall'edizione di Kostaneancʿ, ma questa non sembra essere stata presa in esame se non da Lemerle, il quale comunque si limita a citarla in bibliografia senza poi fare accenno, nel suo lavoro, a Grigor Magistros. L'analisi che segue è stata condotta basandosi unicamente sul testo armeno, e utilizzando i testi di Conybeare e di Bartʿikyan come raffronto una volta compiuta la traduzione.

È già stato riportato il passo tradotto da Conybeare in cui Grigor cita esplicitamente i pauliciani, e li accusa di dualismo: in base a quel passo Runciman, Nersessian e ancor di più gli Hamilton – ma in precedenza, in parte, anche Bartʿikyan (1959, pp. 145-146) – hanno riscontrato la grande similitudine dottrinale fra tondrachiani e pauliciani; proprio in quel passo la Garsoïan individua un serio ostacolo alla sua ricostruzione, che sarebbe altrimenti convincente, almeno per quanto riguarda il carattere non dualista dei tondrachiani. Ecco dunque il passo, in armeno e in traduzione:[42]

Իսկ սոքա՝ ոչ միայն յափն, այլեւ յատակս անդնդոց գործունեայք խաւարասէր իշխանին, վասն որոյ զգործս նոցա ուսեալք անպատկառ գործեն: Եւ այս ինչ են անաւրէնութիւնք չարագործացն այնոցիկ՝ ոչ պահք նոցա, եթէ ոչ երկնչին, յայտնի, եւ ոչ խտրութիւնք արանց եւ կանանց եւ ոչ ընտանեաց, թէպէտեւ ոչ յայտնապէս համարձակին, եւ ոչ պատուեն եւ ոչ զմի ինչ՝ ոչ յաստուածայնոց եւ ոչ յեղելոց, այլ զամենայնն ծաղր առնեն՝ զհին եւ զնոր աւրէնս: Եւ յորժամ յայտնի հարցեալք լինին, անիծանեն սաստիկ, ուրանան եւ երդնուն:

42. Il testo armeno che segue è tratto da Muradyan (2012, p. 202); le varianti testuali presentate dalla Muradyan sono omesse, tranne che nei casi in cui siano rilevanti per il presente testo. Per la più datata edizione di Kostaneancʿ si veda Kostaneancʿ(1910, p. 161). La traduzione è di chi scrive.

Եւ այսպիսի խաբէութեան ոչ եմք անտեղեակ:[43] Աւադիկ Պաւղիկեանքդ, որք ի Պաւղոսէ Սամոստացւոյ դեղեալ. յորժամ ձեռնարկեալ հարցանեմք, ասեն եթէ՝ «քրիստոնեայք եմք», զաւետարանն եւ զառաքեալն սաղմոսեն յամենայն ժամ: Եւ յորժամ հարցանեմք եթէ «Ընդէ՞ր ոչ մկրտիք, զոր հրամայեաց Քրիստոս եւ առաքեալն», ասեն. «Ոչ գիտէք դուք զխորհուրդ մկրտութեան: Մեզ ոչ է փոյթ մկրտել, քանզի մկրտելն մահն է: Եւ Յիսուս ոչ ասաց յընթրիսն վասն պատարագի, այլ վասն ամենայն սեղանոյ»: Եւ ասեն. «զՊաւղոս սիրեմք եւ զՊետրոս անիծանեմք», եւ «Մովսէս զԱստուած ոչ ետես, այլ զսատանայ»: Եւ ասեն արարիչ երկնի եւ երկրի զսատանայ, եւ ամենայն մարդկային սեռի եւ ամենայն ստեղծուածոց: Եւ ինքեանք զինքեանս անուանեն քրիստոնեայս:

Ահա եւ այլ ոմանք ի Ձրադաշտ մոգէ՝ մոգ պարսկականք: Եւ այժմ ի նոցունց դեղեալք արեգակնապաշտքդ, զոր Արեւորդիսն անուանեն. եւ ահա են յայդմ գաւառի բազումք եւ ինքեանք քրիստոնեայք զինքեանս յայտնապէս կոչեն: Բայց եթէ ո՞րպիսի մոլորութեամբ եւ անառակութեամբ վարին, գիտեմք, զի ոչ ես անտեղեակ: Են ոմանք անիծեալ յանիծեալ ազգէդ թոնդրակեցւոց, որք անուանեն զինքեանս կաշեցիք, եւ այն են չարութեան արմատ: Եւ արդ գտանեն պատճառս ինչ հայհոյութեան ի Քրիստոս թոնդրակեցիքն, որք ի Խնուն են եւ գրեն վասն Քրիստոսի, եթէ թլփատեալ է: Իսկ Թուլայեցիքդ հրաժարեն, եթէ մեք թլփատեալ Աստուած ոչ խոստովանիմք: Եւ յայտնի լիցի քեզ, զի ոչ թլփատեալ խոստովանին զնա Աստուած, եւ ոչ անթլփատ ի սրտի իւրեանց, բայց միայն պատճառանաւք կատականս ի վերայ մեր դնեն:

Ma costoro [*scil.* i tondrachiani] non soltanto [sono giunti] sul bordo, ma persino al fondo dell'abisso, [codesti] operai del principe amante della tenebra; per questo compiono le loro opere senza vergogna, una volta che le hanno apprese. Ed ecco cosa sono le empietà delle loro malefatte: non osservano digiuni – a meno che non abbiano timore, chiaramente – non osservano [le distinzioni] fra uomini e donne, né fra familiari, sebbene non osino [dichiararlo] apertamente, e non venerano assolutamente nulla, né delle cose divine né di quelle create, ma si fanno beffe di tutto, della vecchia legge e di quella nuova. E qualora vengano interrogati alla luce del sole, maledicono con forza, abiurano e spergiurano. E non siamo all'oscuro di tali inganni. Ecco i pauliciani, che [furono] avvelenati da Paolo di Samosata! Quando, messe le mani [su di loro], [li] interroghiamo, dicono: «Siamo Cristiani», e salmodiano ogni ora il vangelo e l'Apostolo; e quando chiediamo: «perché non siete battezzati, come comandarono Cristo e l'Apostolo?» rispondono: «Voi non conoscete il sacramento del battesimo. Non abbiamo fretta di battezzare, poiché il battesimo è la morte. E Gesù, alla cena, non parlò della messa, ma di un tavolo qualunque». E dicono [ancora]: «Amiamo Paolo, e malediciamo Pietro. E Mosè non vide Dio, ma Satana». E dicono che il creatore del cielo e della terra, del genere umano e di ogni creatura è Satana. E chiamano sé stessi Cristiani!

43. Il testo di Kostaneancʽ presenta in questo caso «Եւ այսպիսի խաբէութեան ո՞չ եմք տեղեակ» («e di tale inganno non siamo informati?»), mentre la Muradyan, basandosi sui manoscritti, riporta «Եւ այսպիսի խաբէութեան ո՞չ եմք անտեղեակ» («e di tale inganno non siamo privi di informazioni?»). Il senso tuttavia richiede di emendare il testo: la soluzione più economica, che qui è stata adottata, è togliere il punto interrogativo da ո՞չ.

> Ecco anche alcuni altri, maghi persiani [istruiti] da Zoroastro il mago, e coloro che ora sono avvelenati da quelli, gli adoratori del sole, che chiamano Arewordikʿ. Ed ecco che [anche] nella tua provincia sono molti, e in pubblico chiamano sé stessi Cristiani. Invece, sappiamo che non ignori affatto con quale devianza e lascivia si comportino! Ci sono alcuni maledetti, di codesta stirpe dei tondrachiani, che chiamano sé stessi Kašecʿikʿ, e quelli sono la radice del male. E dunque i tondrachiani trovano questo pretesto per bestemmiare Cristo: quelli che sono a Xnown scrivono <riguardo a Cristo>, che [Egli] era circonciso. E invero codesti Tʿowlayecʿikʿ filosofeggiano: «noi non confessiamo un Dio circonciso». E ti sarà evidente, che non confessano, nel loro cuore, né un Dio circonciso né uno non circonciso, ma [parlano] col solo pretesto di lanciare ingiurie contro di noi.

Un'analisi del contesto in cui si inseriscono le parole di Grigor sui pauliciani rivela che questo passo non solo non rappresenta un ostacolo all'ipotesi della Garsoïan, ma anzi, se mai, la rafforza: Grigor non identifica affatto tondrachiani e pauliciani, tutt'altro.

Si esamini infatti il contesto in cui il brano si inserisce: Grigor riassume brevemente la dottrina dei tondrachiani – senza alcun accenno di dualismo, come si può notare. Gli eretici non osservano i digiuni, non rispettano i sacramenti, non accettando la dottrina della Chiesa. Oltre a questo, però, Grigor avverte che essi possiedono un'altra caratteristica, che li rende difficili da riconoscere: «E qualora vengano interrogati alla luce del sole, maledicono con forza, abiurano e spergiurano». Essi quindi – come molte sette, non solo cristiane[44] – praticano la dissimulazione: per questo motivo l'erudito armeno si sente in dovere di aggiungere, a mo' di avvertimento: «E non siamo all'oscuro di tali inganni. Ecco i pauliciani, che [furono] avvelenati da Paolo di Samosata!»[45] e di seguito col passo citato in precedenza, dopo il quale si legge: «Ecco an-

44. Anche nel mondo musulmano molte sette, soprattutto di carattere mistico o gnostico, hanno a lungo praticato la cosiddetta *taqiya* appunto, cioè «dissimulazione»; lo stesso hanno fatto anche i musulmani sciiti.

45. Conybeare, come si è già visto, tradusse «Here then you see the Paulicians»; prima di lui, Ter-Mkrttschian (1893, p. 148) aveva tradotto «Siehe da die Paulikianer», e in seguito Bartʿikyan (1962, p. 139) tradusse «Вот твой павликиане». Runciman (1982, p. 53 nota 5), commentando la traduzione di Conybeare, nota che nel testo armeno è presente, legato al nome dei pauliciani, l'articolo suffisso *-d*, che indica distanza da chi parla e vicinanza a chi ascolta, e suppone che in questo contesto Grigor voglia riferirsi ai pauliciani come un gruppo diverso (seppure affine) ai tondrachiani. Tuttavia, egli non porta avanti questo ragionamento, e continua a ritenere le informazioni che Grigor riporta nel resto del paragrafo come riferite ai tondrachiani, e non soltanto ai pauliciani. È particolarmente curioso che anche la stessa Garsoïan (1967, p. 191), basandosi verosimilmente sul medesimo ragionamento che ho qui presentato, affermi che Grigor Magistros distingua l'eresia tondrachiana da quella degli Arewordikʿ, ma non applichi, per qualche motivo, lo stesso metro ai pauliciani citati da Grigor appena poche righe prima.

che alcuni altri, maghi persiani [istruiti] da Zoroastro il mago, e coloro che ora sono avvelenati da quelli, gli adoratori del sole, che chiamano Arewordikʻ», e poi ancora: «Ed ecco che [anche] nella tua provincia sono molti, e in pubblico chiamano sé stessi Cristiani. Invece, sappiamo che non ignori affatto con quale devianza e lascivia si comportino!».

Risulta evidente, da una lettura che includa il contesto, che Grigor sta facendo una serie di esempi di sette i cui membri – come assai spesso accade – si considerano i 'veri' cristiani, allo stesso modo dei tondrachiani: sette da essi diverse (come lo erano senz'altro gli Arewordikʻ,[46] e con tutta probabilità anche «i molti altri» – nestoriani? – a cui si allude poco dopo), accomunate soltanto dalla pratica di definirsi «cristiane» e, probabilmente, dall'utilizzo della dissimulazione per sfuggire alle persecuzioni.

Ecco spiegato perché Grigor parla di dualismo soltanto in questo passo: egli sta facendo riferimento (basandosi quasi certamente sulle fonti bizantine di cui pure noi siamo in possesso[47]) ai pauliciani come a una setta *diversa* da quella dei tondrachiani, e simile soltanto per l'uso della dissimulazione. La tesi di una netta differenza fra pauliciani dualisti e tondrachiani, quindi, è rafforzata, e non indebolita, da questo passo. Semplicemente, tutto quanto è scritto in esso non deve essere riferito ai tondrachiani, ma soltanto agli eretici che le fonti bizantine (e in questo caso Grigor stesso) chiamano «pauliciani».

Del resto, anche quanto affermato poco dopo, cioè che alcuni eretici ritengono che Cristo fosse circonciso, mentre altri lo negano, rende impossibile l'identificazione dei tondrachiani con i pauliciani dualisti e docetici delle fonti bizantine: secondo questi ultimi infatti, come ribadito da Lemerle (1973, pp. 127-128), Cristo era un essere puramente spirituale, sprovvisto di un corpo materiale. In nessun modo, quindi, avrebbe potuto porsi il problema della sua circoncisione!

Questa lettura riabilita anche il valore di Grigor Magistros come fonte per lo studio dei tondrachiani: se infatti è possibile dire che egli fu impregnato di cultura greca, non è però più possibile sostenere che ne fosse influenzato a tal punto da alterare la realtà. È vero che, come è stato osservato, egli fa un uso disinvolto del termine «manicheo», dal momento che lo attribuisce ai tondrachiani che pure non sembrano presentare traccia di dualismo: ma questo uso non è molto distante dalla pratica bizantina contemporanea, che chiamava «persiani» i turchi,

46. Essi erano infatti una setta con forti influssi zoroastriani, assolutamente diversi dai tondrachiani (Bartʻikyan 1968; Russell 1987, pp. 515-528).

47. Si noti infatti la similitudine con la descrizione di Pietro Siculo per cui vedi Gieseler (1846, pp. 11-12).

«sciti» i peceneghi e, allo stesso modo, «manichei» gli eretici, fossero questi dualisti – come i pauliciani – o meno – come gli iconoclasti o i tondrachiani. L'influenza ellenizzante è formale, e non sostanziale.

Grigor, del resto, conosceva bene gli eretici: è già stato notato come egli scrisse una lettera diretta a loro, la n. 5 (K68), ma già nella lettera n. 4 (K67), su cui verte il presente discorso, si trovano elementi che attestano una esperienza diretta degli insegnamenti tondrachiani.

Non solo infatti, come ricorda la Garsoïan (1967, p. 98) Grigor afferma di avere raccolto informazioni grazie a due eretici convertiti (Kostaneancʿ 1910, pp. 161-162; Muradyan 2012, pp. 202-203), riuscendo persino a impossessarsi delle scritture eretiche – da lui in seguito bruciate; Grigor afferma anche di aver udito in prima persona gli insegnamenti dei tondrachiani: «abbiamo udito con le nostre orecchie e visto con i nostri occhi molti di loro, i quali non pensavano che noi conoscessimo le Sacre Scritture. Di fronte ai vescovi e alla moltitudine del popolo uscì una [tale] bestemmia dalla loro bocca, che non abbiamo [mai] letto nell'intera Scrittura di Dio, e nemmeno dalle altre lingue bestemmiatrici».[48] Il contesto evocato sembra addirittura suggerire un processo pubblico (se non addirittura un dibattito) condotto nei confronti dei tondrachiani, alla presenza dei vescovi e del popolo. È dunque chiaro da questo ulteriore elemento che le informazioni fornite da Grigor Magistros sui tondrachiani possono (e devono) essere tenute nella massima considerazione, a patto che siano interpretate con cura.

8 Conclusione

Rivedendo le teorie precedenti sui pauliciani e sui tondrachiani alla luce di questa lettura aggiornata delle lettere di Grigor Magistros, si può delineare una visione diversa del problema.

Coloro che sono stati studiati da Lemerle, Runciman, Bartikʿian ed altri col nome di «pauliciani», e che compaiono con questo nome nelle fonti bizantine e in un unico passo della lettera n. 4 (K67) di Grigor Magistros, risultano essere una setta dualista e docetica, il cui periodo di maggiore attività si colloca nel IX secolo. Non abbiamo elementi sufficienti per definire quale fosse il credo dei *Pawłikeankʿ* di cui parla Yovhannēs Awjnecʿi nell'VIII (e che forse compaiono fin dai tempi del concilio di Dowin del VI secolo), ma non ci può essere alcun dubbio sul carattere dualista dei pauliciani di cui parlano le fonti greche almeno a partire dal IX secolo.

48. Kostaneancʿ (1910, p. 159) e Muradyan (2012, p. 200). La traduzione è di chi scrive.

Coloro invece che sono stati studiati dalla Garsoïan, da Nersessian, dallo stesso Bartʿikyan e da altri studiosi ancora col nome di «tondrachiani», e che compaiono con questo nome nella maggior parte della lettera n. 4 (K67) di Grigor Magistros, nella lettera n. 5 (K68) del medesimo autore, e ancor prima nella summenzionata lettera di Grigor Narekacʿi (così come in altre fonti armene), non sembrano presentare alcun elemento di dualismo.[49] Secondo i numerosi indizi riportati dalla Garsoïan potrebbero anzi essere una setta adozionista – il cui periodo di maggiore attività si colloca in ogni caso fra X e XI secolo.

Questi due gruppi sono e vanno tenuti distinti, anche perché sono le stesse fonti a operare questa distinzione: Grigor Magistros ce ne fornisce un chiaro esempio. È a mio parere verosimile che, viste le similitudini dottrinali fra i tondrachiani e gli eretici di Arxwali, l'eresia sia stata in qualche modo continuata fino al XIX secolo, ed è quindi verosimile che la *Chiave della verità* rappresenti veramente un testo eretico utile per studiare i tondrachiani. Questa verosimiglianza, tuttavia, non dispone ancora di prove sufficienti per tramutarsi in una certezza condivisa dagli studiosi, e necessita di ulteriori indagini.

È possibile che pauliciani e tondrachiani, come propone la Garsoïan, abbiano avuto un'origine comune, e si siano poi differenziati, in seguito, in due eresie *nettamente* distinte. Un'eco di questa differenziazione si può ritrovare nelle fonti greche, laddove esse riportano che all'inizio del IX secolo l'eresiarca Sergio creò una vera e propria scissione nel movimento (Garsoïan 1967, p. 183), le cui frange condussero una lotta violenta l'una contro l'altra. Questa possibilità, tuttavia, non sembra essere ancora stata valutata a fondo da altri studiosi.

È infine ipotizzabile – come propone ancora la Garsoïan – che l'origine comune di questi movimenti sia da rintracciare in una forma di cristianesimo adozionista di stampo siriaco presente in Armenia forse fin dalla prima evangelizzazione. Il nome «pauliciani», secondo questa ipotesi, sarebbe quindi nato in Armenia fin dal IV-V secolo, come riferimento ai seguaci di Paolo di Samosata, la cui eresia era appunto di tipo adozionista: si sarebbe dunque trattato di un nomignolo peggiorativo, affibbiato agli eretici da coloro che si ritenevano ortodossi.[50] Il *nome* si sarebbe poi mantenuto, nelle fonti bizantine, per indicare l'eresia a noi nota come «pauliciana», la quale aveva però ormai perso

49. Se si esclude, come già detto, l'uso del termine «manichei» da parte dei loro avversari; cfr. *supra*.

50. I pauliciani, i tondrachiani, e gli aderenti a quasi tutte le altre eresie cristiane fino all'epoca contemporanea, infatti, chiamavano se stessi semplicemente «cristiani», secondo la testimonianza concorde delle fonti.

il suo carattere originario. Per contro, il *carattere* originario dell'eresia si sarebbe mantenuto nell'Armenia vera e propria, mentre si sarebbe perso il nome, sostituito con quello di «tondrachiani». Questa ipotesi può apparire più o meno verosimile, più o meno possibile, e proprio per questo rimane al momento esattamente quello che è: un'ipotesi che necessita di studi e conferme.

Bibliografia

Adontz, N. (ašx.) (1915). «Grigori Magistrosi ew kitawnti ordwoy Vasakay martirosi Meknowtʿiwn Kʿerakanin». In: Adontz, N. (red.), *Dionisij Frakijskij i armjanskie tolkovateli* (Bibliotheca Armeno-Georgica IV). Petrograd: Imperatorskoj Akademija Nauk.

Adontz, N. (ašx.) (1970†). *Grigori Magistrosi ew kitawnti ordwoy Vasakay martirosi Meknowtʿiwn Kʿerakanin*. In: Hotterbeex, R. (éd.), *Denys de Thrace et les commentateurs arméniens* (trad. française). Louvain: Imprimerie Orientaliste.

Aimi, C. (2011). «Platone in Armenia: Osservazioni sulla traduzione dell'*Apologia di Socrate*». *Rassegna Armenisti Italiani*, 12, pp. 15-21.

Aławelean, B. (ašx.) (1905). *Xačʿatowr abełayi J̌owłayecʿwoy Patmowtʿiwn Parsicʿ*. Vałaršapat: Tparan Mayr Atʿoroy Srboy Ēǰmiacni.

Aucher, J.B. (ed.) (1834). *Domini Johannis philosophi Ozniensis Armeniorum catholici opera*. Venezia: Typis PP. Mechitaristarum.

Bartʿikyan, H.M. (1958). «K voprosu o pavlikianskom dviženii v pervoj polovine VIII veka». *Vizantijskij Vremennik*, 8, pp. 128-131.

Bartʿikyan, H.M. (1959). «Armjanskie istočniki dlja izučenija istorii pavlikianskogo dviženija». *Palestinskij Sbornik*, 4, pp. 133-146.

Bartʿikyan, H.M. (1967). «Otvetnoe poslanie Grigorija Magistra Paxlavuni Sirijskomu Katolikosu». *Palestinskij Sbornik*, 7, pp. 130-145.

Bartʿikyan, H.M. (1968). «Les Arewordi (Fils du soleil) en Arménie et Mésopotamie et l'épître du Catholicos Nersès le gracieux». *Revue des études arméniennes*, 5, pp. 271-281.

Bartʿikyan, H.M. (1972). «Dva poslanija Grigorija Magistra Paxlavuni (XI v.) otnositel'no eretikov-tondrakitov». *Palestinskij Sbornik*, 9, pp. 133-140.

Bartʿikyan, H.M. (2002-2006). *Hay-byowzandakan hetazowtʿyownner*, 3 voll. Erevan: Erevani Petakan Hamalsaran.

Bekker, I. (ed.) (1838). *Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus* (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae). Bonn: Weber.

Bivar, A.D.H. (1997). «Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre» (recensione a P. Briant). *Bullettin of the School of Oriental and Asian Studies*, 60, pp. 347-349.

Conybeare, F.C. (1898). *The key of truth: A manual of the Paulician Church of Armenia*. Oxford: Clarendon Press.

Dadoyan, S.B. (1997). *The Fatimid Armenians: cultural & political interaction in the near East*. Leiden-New York-Köln: Brill.

de Boor, C. (ed.) (1883-1885). *Theophanis chronographia*. Lipsiae: B.G. Teubner.
Ericʻean, A. (1880). «Mer ōreri Tʻondrakecʻinerə». *Pʻorj*, 10, pp. 90-132.
Garsoïan, N. (1967). *The Paulician heresy: A study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the eastern provinces of the Byzantine Empire*. The Hague-Paris: Mouton.
Garsoïan, N. (1996). «Quelques précisions préliminiaires sur le schisme entre les Églises byzantine et arménienne au sujet du concile de Chalcédoine, II, La date et les circonstances de la rupture». In: *L'Arménie et Byzance: Histoire et culture* (Byzantina Sorbonensia, 12). Paris: Publications de la Sorbonne.
Garsoïan, N. (1999). *L'église arménienne et le grand schisme d'Orient*. Leuven: Peeters.
Gieseler, J.C.L. (ed.) (1849). «Πέτρου ἐλαχίστου μοναχοῦ ἡγουμένου περι τῶν Παυλικιανῶν τῶν και Μανιχαίων». In: Gieseler, J.C.L. (ed.), *Appendix ad Petri Siculi historiarum Manichaeorum seu Paulicianorum*. Göttingen: Huth.
Hamilton, J. e B. (1998). *Christian dualist heresies in the Byzantine world, c. 650-c. 1450: Selected sources*. Manchester-New York: Manchester University Press.
HTB (1986-1998). Hakobyan, T.X.; Melikʻ-Baxšyan, S.T.; Barsełyan, H.X. Hayastani ev harakicʻ šrǰanneri tełanownneri bararan, Erevan, Erevani petakan hamalsaran.
Izmireancʻ, Y. (ašx.) (1901). *Girkʻ Tʻłtʻocʻ*. Tiflis: Tparan T. Ŕōtineancʻ ew Šarajē.
Kostaneancʻ, K. (ašx.) (1910). *Grigori Magistrosi tʻłtʻerə*. Alekʻsandrapol: Tparan Gēorg Sanoyeancʻ.
Lemerle, P. (1973). «Histoire des pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques». *Travaux et Memoires*, 5, pp. 1-144.
Mahé, J.-P. (2001). «L'Église arménienne de 611 a 1066». In: Mayeur, J.-M. et al., *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, t. 4. Paris: Desclée, pp. 457-548.
Mahé, A. e J.-P. (2000). *Grégoire de Narek, Tragédie: Matean ołbergowtʻean, le livre de lamentation*. Louvain: Peeters.
Migne J.P. (ed.) (1860) «Ejusdem sanctissimi Photii Narratio de Manichaeis recens repullulantibus». In: Migne, J.P. (ed.) (1857-1866), *Patrologiae Cursus Completus, series Graeca*, vol. 102. Paris: Migne, coll. 15-84.
Muradyan [Mowradyan], G. (2012). «Grigori Magistrosi Tʻowłtʻkʻ ew Čʻapʻaberakankʻ». In: *Matenagirkʻ Hayocʻ*, vol 16. Erewan: Erewani petakan hamalsaran, pp. 85-385.
Nersessian, V. (1987). *The Tondrakian Movement*. London: Routledge.
Ōhanǰanyan, A. (2011). «The key of truth and the problem of the 'Neo Tʻondrakites' at the end of the 19th century». *Journal of the Society for Armenian Studies*, 20, pp. 131-136.
Połarean, N. (ašx.) (1994). *Girkʻ Tʻłtʻocʻ*. Erusalem: Tparan Srboy Yakobeancʻ.
Rader, M. (ed.) (1846). *Petri Siculi Historia Manichaeorum seu Paulicianorum* (traduzione di J.C.L. Gieseler). Göttingen: van den Hoeck & Ruprecht.
Runciman, S. (1982). *The medieval Manichee: A study of the christian dualist heresy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Russell, J.R. (1987). *Zoroastrianism in Armenia*. Cambridge (MS): Harvard University Press.
Sanjian, A.K. (1993). «Gregory Magistros: An Armenian hellenist». In: Allen, J.S.

et al. (eds.), *To Hellenikon: Studies in honor of Speros Vryonis Jr.*, vol. 2. New York: Aristide D. Caratzas, pp. 131-158.

Stoyanov, Y. (2007). *L'altro Dio: Religioni dualistiche dall'antichità all'eresia catara* (trad. italiana). Brescia: Morcelliana.

Ter-Mkrttschian, K. (1893). *Die Paulikianer im byzantinischen kaiserreiche und verwandte ketzerische erscheinungen in Armenien*. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Terian, A. (2012). *Magnalia Dei: Biblical history in epic verse by Grigor Magistros*. Leuven: Peeters.

Tinti, I. (2012). «On the chronology and attribution of the old Armenian Timaeus: A status quaestionis and new perspectives». *Egitto e Vicino Oriente*, 35, pp. 219-282.

van Lint, T.M. (2010). «Grigor Pahlawowni Magistros». In: Thomas, D.; Mallett, A. (eds.), *Christian-Muslim relations: A bibliographical history*, vol. 2, *(900-1050)*. Leiden: Brill, pp. 703-713.

Xačʿerean, L.G. (1987). *Grigor Pahlawowni Magistros (985-1058tʿtʿ). Keankʿn ow Gorcownēowtʿiwnə. Ŕazma-Varčʿakan Caŕayowtʿiwnnerə ew Gałapʿarabanakan-Gitamankavaržakan Hayeacʿkʿnerə «Meknowtʿiwn Kʿerakani» Erki Kʿnnakan Bnagrov Handerj*. Los Angeles: Khacheryan.

Yowzbašyan [Yuzbašyan], K.N. (ašx.) (1963). *Patmowtʿiwn Aristakisi Lastivertcʿwoy*. Erevan: Haykakan SSṘ Gitowtʿyownneri Akademia.

La vita della Kartli nel contesto storico-politico caucasico

Gaga Shurgaia
Università Ca' Foscari Venezia

Abstact. This collection of Georgian historical works entitled *Kartlis cxovreba* «The Life of Kartli» is the main source for the history of feudal Georgia and begins, as do all Byzantine *Chronographs*, with an introduction to universal history, within which the history of the Georgian nation is placed. It contains information on Armenia, Northern Caucasus, *Albània Caucasica*, Persia, the Turkic peoples, the Eastern Roman Empire and some other peoples and countries. The paper discusses the historical conditions and the different stages of the formation of *Life*, as well as the political and cultural *Weltanschauung* of its authors. The analysis is based on the manuscript tradition which survived to this day, the scientific literature and some foreign sources. Drawing only on historical and literary sources, the research may be developed to include economical or social aspects, which had an important role in the development of the political perspective of this work. Naturally, the main conclusions of this paper may be corroborated by other data or furtherly expanded, but they are founded on a solid basis shared by specialists.

Il titolo *Kartlis cxovreba* «La vita della Kartli» designa notoriamente la raccolta di opere storiche in georgiano che costituisce la fonte principale per la storia della Georgia feudale. Ispirata al modello dei *Cronografi* bizantini, *La vita* prende avvio dalla storia universale, al cui interno colloca il vissuto storico della nazione georgiana, ma tramanda notizie preziose anche sul Caucaso del nord, sull'Armenia e sull'Alvania, sulla Persia e sull'Impero romano d'oriente, così come sulle popolazioni turche, e su altri paesi e popoli. Tanto è vero che per i suoi pregi *La vita* spesso è stata chiamata la «Bibbia georgiana».

La formazione della *Vita della Kartli* coincide con l'unificazione della Georgia che, realizzata politicamente sotto Bagrat' III Bagrat'ioni (978-1014), fu definitivamente consolidata da Davit IV il Ricostruttore (1085-1125). Pur avendo ereditato una grave situazione storica che ve-

Relazione letta alla II Giornata di Studi Armeni e Caucasici, organizzata dall'Associazione Padus-Araxes, dal Dipartimento di Studi Eurasiatici dell'Università Ca' Foscari Venezia e dall'Associazione per lo studio in Italia dell'Asia Centrale e del Caucaso a Venezia il 3 aprile 2008.

deva il Paese diviso internamente, sottomesso e devastato dai turchi selgiuchidi fin dalla seconda metà dell'XI secolo, abbandonato dalla popolazione che era riparata tra le montagne, mentre lo scenario internazionale era dominato da una sfavorevole congiuntura, con una efficace politica Davit riuscì a porre fine non solo alla sovranità *de facto* dei singoli signori feudali, ma anche alla supremazia selgiuchide nell'intero Caucaso, sfruttandone ogni rivalità e dissenso interno. Tali risultati furono conseguiti soprattutto per mezzo di una totale riorganizzazione dello Stato georgiano attraverso mirate riforme sociali, ecclesiastiche, giuridiche, fiscali e militari.[1] Fu così che sotto Davit IV e i suoi successori per oltre un secolo e mezzo lo Stato georgiano fu egemone sullo scacchiere internazionale e comprese non solo le terre abitate dai georgiani, ma inglobò nei propri confini politici a nord il versante settentrionale del Caucaso, ad est lo Šarvān occidentale, detto Qabala, fino al massiccio di Šemaxia e il fiume Cagan-Usun (M. Berʒenišvili 1966, pp. 52-64), a sud l'Armenia settentrionale fino a Bagrewand e Siwnik', ad ovest i territori fino a Trebisonda (E.g. M. Berʒenišvili 1970, pp. 13-16). Aveva inoltre assoggettato e reso tributari i sultanati ed emirati musulmani di Arrān e Naḫičewān, Erzerum, Erzincan e Aḫlaṭ.

La creazione di un unico Stato – multietnico e multireligioso, ma con il volto etnico indubbiamente georgiano e con quello religioso cristiano-ortodosso – fece sorgere la necessità di creare una ideologia che ne avrebbe sorretto l'unità politica. Elaborata da Leont'i, storiografo georgiano dell'XI secolo, nonché vescovo della città di Ruisi, identificato con l'omonimo personaggio menzionato in una epigrafe del 1066 nel villaggio di Trexvi (vicino a Kareli) (Gaprindašvili 1961, p. 246; K'ek'eliʒe 1980, p. 239), questa nuova visione politica fu ampiamente profusa in quella che sarebbe poi diventata la storiografia ufficiale del regno della Georgia, codificando concetti e termini ereditati dal plurisecolare vissuto sociopolitico e culturale del Paese.

La convivenza in uno Stato di popoli appartenenti a etnie, lingue, culture e religioni diverse appare del tutto naturale alla mentalità moderna, benché si sia affermata soltanto nell'Ottocento l'idea dell'equiparazione tra Stato e Nazione. Si constata tuttavia che quella stessa logica guidò Leont'i nella ricerca di un adeguato contesto probativo

1. Segnalo solo alcuni tra gli innumerevoli contributi sull'epoca e sul personaggio: Ǯavaxišvili (1983, pp. 193-220, 345-359); K'ik'viʒe (1942); Z. Ančabaʒe, Gučua (a cura di) (1979, pp. 210-262); Lordkipaniʒe, R. Met'reveli (a cura di) (2000, pp. 122-131); R. Met'reveli (1973), (1990); Lordkipanidze (1987); Berʒenišvili (1970); Šengelia (1968); K'op'aliani (1969); Boyle (ed.) (1968, pp. 119-124); Mesxia (a cura di) (1968); Minorsky (1953), (1958); Grigolašvili (1971, pp. 45-113); Grigolašvili (1975, pp. 179-195); Grigolašvili (1977, pp. 43-49).

che dimostrasse al lettore medievale l'unità viscerale di uno Stato pan-caucasico sotto l'egemonia della Georgia. Leont'i sostenne così l'unità genetica delle popolazioni caucasiche e, sulla scia dei *Cronografi* bizantini, le fece derivare da un unico capostipite, discendente da un patriarca biblico. Anche sotto questo profilo Leont'i fu un riformatore rivoluzionario della storiografia georgiana e non lo si può certo biasimare di aver introdotto un metodo – notiamo per inciso – non disdegnato nemmeno dalle scienze storiche moderne che avrebbero battezzato, ad esempio, l'impero ittita con il nome proprio del patriarca biblico Chet, figlio di Canaan (Gen 10:15).

Secondo Leont'i, l'antenato comune di tutti i caucasici fu Targamos, figlio di Tarši, nipote di Iafet, figlio di Noe (*Kartlis cxovreba* 1955, p. 3). Con ciò, lo storiografo georgiano rispettava lo schema biblico – «I figli di Iafet: Gomer, Magog, Madai, Iavan, Tubal, Mesech e Tiras» (Gen 10:2) e «I figli di Gomer: Àskenaz, Rifat e Toragma» (Gen 10:3) –, ma considerava Tarši – anziché Gomer – padre di Targamos; inoltre, nella grafia del nome del nipote di Iafet non ripeteva la forma invalsa nell'antica traduzione georgiana della Genesi, Torɣama (*C'ignni ʒuelisa aɣtkumisani* 1989, p. 86), ricalcata su Θοργαμα della Septuaginta (Rahlfs 1935, p. 13). Quando fu distrutta la torre di Babele e i popoli si dispersero in tutto il mondo (Gen 11:1-9), Targamos con tutta la sua prole si avviò verso il Nord e si stabilì tra i monti (Piccolo) Ararat e Masis, ossia Grande Ararat, vale a dire, nella regione attuale di Tur-Abdin. Avrebbe vissuto seicento anni, mentre i suoi figli e nipoti sarebbero divenuti talmente numerosi che la regione non avrebbe più potuto contenerli. Allora i suoi otto figli maschi «forti e celebri» si sarebbero separati, dando origine a diversi popoli: Haos agli armeni, Kartlos ai karti, Bardos ai rani, Movak'an ai movak'ani, Lek' agli avari, Heros agli heri, K'avk'az ai caucasici, Egros ai mingreli (*Kartlis cxovreba* 1955, pp. 4-6). A prescindere dal suo valore storico, è importante ribadire che l'informazione esprime una visione politica ufficiale, elaborata presso la corte georgiana nell'XI secolo e volta a sancire la comune discendenza di tutti i caucasici.

Identificando i popoli con gli etnarchi eponimi, Leont'i diede una connotazione, si potrebbe dire umana, al loro vissuto. Lo si evince anche dal singolare titolo dell'opera – *cxovreba* «vita» – per riferirsi alla storia di una nazione che, a mia conoscenza, non trova paragone in nessuna tradizione medievale orientale od occidentale. A maggior ragione, perché non si tratta del noto *topos* medievale che considera la vita dei popoli come le varie età dell'essere umano, bensì di una precisa visione ascetico-mistica cristiana che, attraverso una lettura *sapienziale* della Storia, dava una interpretazione agiografica al vissuto descritto.

Infatti, *Vita* è un genere agiografico, opposto al *Martyrium*. Entrambi i generi mettono a fuoco il protagonista, il suo conformarsi al Cristo, ma percorrendo due vie diverse. Nel *Martyrium* il protagonista è considerato, in un primo momento, un μάρτυς, cioè un «testimone» delle sofferenze del Signore; la sua passione poi è intesa come un vero e proprio combattimento glorioso in nome di Cristo e della fede. I martiri vengono pertanto chiamati ἀθληταί, ossia «guerrieri» o «atleti», ad esempio, da Clemente romano, Eusebio di Cesarea, Atanasio di Alessandria, Aezio di Antiochia.[2] Nella *Vita*, invece, il protagonista è un confessore di Cristo, un πολίτης «cittadino del mondo», che opera sulla terra per offrire tutta la sua vita al compimento del grande progetto di Dio, istruendo la gente nella fede, costruendo monasteri, aiutando i poveri o compiendo altre simili azioni. La vita consumata in tal modo si configura per gli scrittori cristiani come un μαρτύριον ossia una «testimonianza» della fede della durata di tutta la vita. Evidentemente nell'*oikoumene* cristiana l'uso dei termini «atleta» e «cittadino» implicava le rispettive istituzioni di ἄθλησις e di πολιτεία, ereditate dal mondo greco classico, ma è altrettanto evidente che le impregnava di nuovo significato (Shurgaia 2003, pp. 146-147).

Quella di Leont'i fu una visione quasi profetica. Se fino ai suoi tempi le non poche sciagure storiche della Georgia – basti ricordare il dominio arabo o la *didi turkoba*, ossia il collasso dell'intero apparato statale, provocata dalle invasioni delle orde turco-selgiuchidi, di cui il vescovo di Ruisi fu testimone oculare – furono compensate dalla politica di Davit IV il Ricostruttore e dei suoi successori, grazie alla quale la Georgia divenne protagonista della difesa, della propagazione e della fioritura della fede, paragonabile, cioè per metafora a un confessore, al contrario, il declino irreversibile del regno, iniziato con le invasioni mongole e prolungatosi con la strenua lotta contro gli imperi musulmani, la vide ripetutamente come un martire *stricto sensu*, che ogni volta a prezzo del sangue salvaguardava la sua fede, e con ciò, l'identità. Tenendo conto di questi aspetti, l'unica possibile chiave di lettura del titolo *Kartlis cxovreba* è quella di qualificare il libro nella sua interezza come un Βίος agiografico: «La vita della Kartli» non è una «storia della Kartli», bensì il grado più alto del martirio, quello «di ogni giorno», attuato sia nella πολιτεία sia nei πάθη. Concetto che Giorgi Leoniӡe (1899-1966) espresse in versi:

Kartlis mk'vlelobis ӡvel ambebs	Le antiche storie di morte della Kartli
uc'odes "Kartlis cxovreba".	le chiamarono *Kartlis cxovreba*.

2. S.v. ἀθλητής, in Lampe (1961, p. 46). Il termine è usato in riferimento anche ai vescovi (Ignazio di Antiochia) oltre che a Cristo stesso (*Acta Thomae*).

Ma perché proprio della Kartli? A questo interrogativo risponde la complessa storia del campo semantico del toponimo attraverso i secoli.

Sin dalla tarda antichità il toponimo *Kartli* aveva due accezioni: quella etnica e quella politica. Nella prima indicava la regione centrale della Georgia – *grosso modo* corrispondente all'odierna regione di Kartli, con il capoluogo nell'attuale Armazi – suddivisa in *Zena sopeli* «Paese superiore», ossia la Kartli centrale, e in *Kvena sopeli* «Paese inferiore», ossia la Kartli del sud, oppure, secondo la terminologia tarda, in *Šida Kartli* «Kartli interna» e *Kvemo Kartli* «Kartli inferiore» (Musxelišvili 1993, pp. 340, 346). Nella seconda accezione faceva invece riferimento ai territori abitati da diverse popolazioni georgiane, unificate sotto l'egemonia della Kartli. La distinzione tra questi due concetti emerge chiaramente nei nomi – anch'essi ispirati ad effettivi toponimi – dei discendenti maschi di Kartlos. In particolare, dei suoi cinque figli: Gardabos, Gačios, K'uxos, K'axos e Mcxetos; e dei suoi tre nipoti, figli di Mcxetos: Uplos, Orʒqos e Ǯavaxos (*Kartlis cxovreba* 1955, pp. 8-9).

Commentando il relativo passo dell'opera di Leont'i che inoltre indicava precisamente i confini geografici dei territori spettanti a ciascun personaggio, Nik'o Berʒenišvili (1990, pp. 240-241) asseriva:

> Dunque, si sottintende che esisteva la Kartli di Kartlos, che includeva la Kartli di K'axos, la Kartli di K'uxos, la Kartli di Gačios, la Kartli di Gardabos, la Kartli di Mcxetos.
>
> Quest'ultimo invece inglobava la Kartli di Orʒqos, la Kartli di Ǯavaxos e la Kartli di Uplos.
>
> Nondimeno colpisce [... che] tutte queste «Kartli», oltre al nome comune di «Kartli», hanno anche quello proprio: K'axeti, K'uxeti, Samcxe (K'larǯeti), Ǯavaxeti; solo tre «Kartli» (Gardabos, Gačios e quella di Uplos) non hanno alcun altro nome specifico.
>
> La *Šida Kartli* «Kartli interna», spettante ad Uplos, o il suo nome *Zena sopeli* «Paese superiore» dimostra che esisteva anche un'altra Kartli, che sembra doversi chiamare *Kvena sopeli* «Paese inferiore» e *Gare Kartli* «Kartli esterna». Un nome analogo dovevano portare «le Kartli», spettanti a Gardabos e a Gačios.
>
> Pertanto esse non avevano alcun altro nome specifico e, similmente alla Kartli di Uplos, erano chiamate Kartli [...], perché dal punto di vista reale, storico, la Kartli propriamente detta era questo territorio, mentre «le altre Kartli» era la Kartli politica, realizzata in seguito alla kartizzazione delle popolazioni della K'larǯet-Samcxe-Ǯavaxeti e della K'axet-K'uxeti per iniziativa dell'etnia della Kartli.

È chiaro, quindi, che i confini politici della Kartli, pur flessibili nel tempo, debordavano notevolmente dalla Kartli etnica. Ciò era conseguenza della sua unità culturale, assimilabile alla consapevolezza di

unitaria appartenenza dei vari ἔθνη greci,[3] ma che, a differenza di quanto accaduto in ambito greco, nella realtà georgiana divenne precursore dell'unità politica e statale.

Parallelamente al toponimo, anche il relativo etnonimo *kartveli* veniva usato con due significati – quello etnico e quello politico che si estendeva su diverse popolazioni georgiane (N. Berʒenišvili 1990, pp. 254, 256-258, 381; Musxelišvili 1993, pp. 342-343)[4] – e ancora non esiste un parere universalmente condiviso su quale delle due accezioni fosse originaria. Nik'o Berʒenišvili (1990, pp. 257-258) sembra ritenere primaria l'accezione politica, dalla quale in un secondo momento sarebbe scaturita quella etnica; eppure lo stesso studioso ammetteva che «[...] la concezione storico-geografica di Leont'i poteva essere stata elaborata in un'epoca tarda [ma comunque precedente a Leont'i – G.S.], quando è già concluso il lungo processo della formazione della Iberia-Kartli e la Kartli ingloba molte etnie georgiane e non georgiane» (N. Berʒenišvili 1990, p. 241).

Dunque mi sembra convincente sostenere, insieme a Davit Musxelišvili, che l'etnonimo *kartveli* all'inizio avesse una stretta accezione etnica in riferimento a rappresentanti di una popolazione georgiana, chiamata *kartu*, artefice – anche secondo dati linguistici – della civiltà di Trialeti, risalente alla prima metà del II millennio a.C.[5] che trovò la sua naturale evoluzione in quella della Kartli di Mcxeta della tarda età del Bronzo. Fu in questo ambito che il lungo processo politico ed etnogenetico, durante il quale i *kartu* estesero il loro influsso su altre genti georgiane – gugari, k'axi, mesxi, ǯavaxi, šavši, t'aoeli, k'arǯi, colchi, zani, megri, svani e altri – si concluse politicamente con la formazione nel IV secolo a.C. del regno di Kartli – noto nelle fonti gre-

3. E.g. «Che i Greci – nella loro totalità – abbiano avuto sempre la consapevolezza di possedere costumi, culti e tradizioni culturali comuni, è un dato definitivamente accertato e ormai acquisito da tutta la dottrina; che essi, in un parola, avessero la consapevolezza di formare un ἔθνος, è certissimo, e noi condividiamo pienamente il comune convincimento; non concordiamo, tuttavia, con quella parte della dottrina che attribuisce a quest'ultimo fatto un significato e valore politico-giuridico che, anzi, pensiamo non abbia mai avuto» (Bucci 1974, p. 201) e, ancora, «Il limite della *weltanschauung* greca consiste proprio in questo: nel non aver saputo dare all' ἔθνος primario, alla comunità, cioè, unità degli stessi culti e tradizioni culturali, la unità politica, ma di aver frazionato il primo ἔθνος in innumerevoli altri ἔθνη» (Bucci 1974, p. 201).

4. Davit Musxelišvili (1993, pp. 345-346) attesta un altro, ancor più ristretto, significato del termine nelle fonti del XII secolo, ad indicare l'esercito o popolazione della Kartli superiore.

5. Su questo specifico aspetto si veda Musxelišvili (1993, pp. 349-350) con la bibliografia citata.

che come Ἰβηρία[6] – che comprese, oltre alla Kartli attuale, la K'axeti, le regioni montuose del Caucaso del sud, il corso superiore del Kura fino al bacino del Č'oroxi, nonché una parte della Georgia occidentale fino al litorale del Mar Nero (Musxelišvili 1993, pp. 348-356; alle stesse pagine si trova qualsivoglia riferimento specifico). I dati linguistici conservano traccia di questi mutamenti politico-culturali: mentre nella lingua letteraria moderna georgiana l'etnonimo *kartveli* significa «georgiano», alcuni dialetti ne conservano ancora l'accezione primigenia, e cioè, quella di «abitante della *regione* di Kartli». Ad esempio, nel dialetto pšavo il *kartveli* ancora oggi è solo l'abitante della regione della Kartli o di Tbilisi, mentre tutti gli altri georgiani sono o *k'axi* o *imereli* (Xornauli 2000, p. 245).

L'influsso esclusivo esercitato dalla Kartli sulle altre regioni della Georgia – ad esempio, sulla Hereti (Alvania occidentale) (Musxelišvili 1986, p. 67) o Svaneti[7] – per tutta la storia successiva (Musxelišvili 1993, pp. 354-363) è riflesso nella definizione di Kartli, formulata nel 951 da Giorgi Merčule sulla base dell'identità linguistica: «[...] *Kartlad priadi kueq'anaj ɣiracxebis, romelsaca šina kartulita enita žami šeic'irvis da locvaj q'oveli ɣesrulebis* [...]», vale a dire, «[...] la Georgia sono tutte quelle terre dove si celebra la liturgia e si prega in georgiano [...]» (*Ʒveli kartuli agiograpiuli lit'erat'uris ʒeglebi* 1964, p. 290; trad. lat. in Ortroy et al. (edd.) 1917-1919, p. 271). Nel caso specifico, il grande agiografo georgiano faceva riferimento all'Abcasia e alla Hereti,[8] ma è ovvio il carattere universale dell'assunto.

La formula di Giorgi Merčule, talvolta abusata o fraintesa, è una definizione culturale (N. Berʒenišvili 1941, p. 297, nota 1) o, meglio, politico-culturale (N. Berʒenišvili 1990, p. 414; Musxelišvili 1993, p. 358) e differisce nettamente da quella etnico-politica,[9] con la quale, come già detto, Leont'i Mroveli giustificava l'unità delle popolazioni all'interno dello Stato georgiano. La divergenza tra le due concezioni fu ben messa in evidenza da Nik'o Berʒenišvili (1990, pp. 413-414), secondo cui nella Georgia medioevale

6. E.g. Strabone (*Geogr.*, 11:3:3) che registra – seppur qualche secolo dopo – l'accezione politica del termine Ἰβηρία.

7. Alla fine della descrizione dei costumi degli svani, lo stesso Strabone (*Geogr.*, 11:2:18) sostiene che essi potevano forse essere chiamati anche «iberi»: «εἰ μὴ καὶ Ἴβηρας [...] καλοῦσιν». Sui dati storici a conferma del dominio della Kartli sulla Svaneti sia nell'antichità che nel Medioevo rinvio a Musxelišvili (1977, p. 209); Musxelišvili (1993, pp. 361-362).

8. Si vedano, rispettivamente, N. Berʒenišvili (1941, p. 297, nota 1) e Musxelišvili (1986, p. 67); Musxelišvili (1993, pp. 358-359, nota 80).

9. Cfr. Bogveraʒe (1991, pp. 183-185) che, al contrario, la ritiene piuttosto etnico-politica.

[...] certamente si sapeva molto bene che gli abcasi, gli svani, i dvali, i ɣunʒi, gli avari, i turchi o gli armeni, gli heri o gli osseti non erano karti, ma si sapeva parimenti bene che tutti differivano dai karti non nello stesso modo... Se Leont'i Mroveli non include nella famiglia di Kartlos gli svani, i mingreli, gli abcasi, i dvali e gli heri, Giorgi Merčule li include tutti nella Kartli, escludendone solo gli armeni e, su base analoga (confessionale), anche i turchi... Dunque, Giorgi Merčule rifiuta nettamente il fattore etnico nella definizione della Kartli (mentre Leont'i partiva proprio dal fattore etnico) e fonda la propria definizione su base politico-culturale. Per Merčule, la Kartli non è un concetto aprioristicamente definito e immutabile, bensì culturale-politico che potrebbe estendersi e ampliarsi senza limiti o viceversa. E se in essa non rientravano gli armeni e i turchi, ciò non accadeva in ragione della loro appartenenza etnica... Domani anch'essi sarebbero potuti divenire «georgiani», se avessero aderito alle strutture culturali e politiche georgiane.

La visione, maturata per lungo tempo e formulata con estrema chiarezza da Giorgi Merčule, fu recepita dalla storiografia georgiana, ma anche dallo stesso Leont'i Mroveli, proprio perché corrispondeva all'effettivo divenire dello Stato georgiano. Così, se da una parte Leont'i distingue nettamente i *kartveli* dagli osseti, dai turchi, dagli armeni, dai greci o dai romei (*Kartlis cxovreba* 1955, pp. 14-16), dall'altra invece considera la comunità ebraica – seppur etnicamente diversa – residente a Mcxeta, antica capitale della Kartli, *huriani kartvelni* «ebrei *kartveli* [ossia georgiani]» (*Kartlis cxovreba* 1955, p. 98).[10]

Non si tratta di *lapsus calami*: la citazione proviene dalla redazione che, come si vedrà, Leont'i fece della *Vita di santa Nino* di autore anonimo per includerla nella *Vita della Kartli*, mentre nell'unica redazione preleonziana pervenutaci della *Vita di santa Nino*, ossia in quella di Šat'berdi e di Č'eliši, gli ebrei in questione sono semplicemente definiti «*huriani* [...] *Kartlisani*» «ebrei della Kartli» (*Ʒveli kartuli agiograpiuli lit'erat'uris ʒeglebi* 1964, p. 126).[11] Apportando dunque al testo questa, a prima vista irrilevante, modifica, è chiaro che Leont'i estende il campo semantico del termine *kartveli* da un significato *di sangue* a quello *storico-culturale* (N. Berʒenišvili 1990, p. 382; cfr. N. Berʒenišvili 1965, p. 15), considerando georgiani tutti coloro che sono integrati nella lingua e nella cultura georgiana e, in senso più ampio, nella storia del Paese (N. Berʒenišvili, 1990, pp. 377-378). Con ciò egli esprime una

10. Per comodità di concordanza con l'italiano cito nel caso nominativo ma si tenga conto che l'espressione, che compare due volte, è resa nel caso richiesto dal verbo.

11. Vale l'osservazione sintattica della nota precedente.

visione politica, maturata presso la corte georgiana, di cui egli fu il portavoce ufficiale.[12]

Dal momento in cui l'etnonimo *kartveli*, proveniente da «Kartli», passò a significare il concetto sovranazionale di 'georgiano' – i.e. della Georgia –, per sopperire alla necessità di indicare l'abitante della Kartli *stricto sensu*, si cominciò ad usare, a partire dallo stesso XI secolo, il termine *kartleli* (Musxelišvili 1993, pp. 363-364). Di pari passo, il significato politico del termine «Kartli» – in base alla definizione di Leont'i Mroveli, ma anche di altri autori, per i quali esso presupponeva anche la confessione della dottrina cristologica calcedoniana (N. Berʒenišvili 1990, p. 381 e *passim*; Musxelišvili 1993, p. 369) – non poteva più far riferimento ad un territorio divenuto assai vasto con l'annessione al regno di Georgia nel X-XII secolo dei territori che nemmeno storicamente potevano essere considerati georgiani. Per esprimere la nuova situazione storica, dominata politicamente dall'elemento georgiano, ma anche linguisticamente e culturalmente, nel Caucaso nord-orientale e in quello centrale perfino tra i ceti sociali medio-bassi (e.g. Musxelišvili 1980, pp. 237, 240; Musxelišvili 1993, p. 367), il termine *kartveli* oltrepassò i confini della Kartli politica, venendo ad esprimere non più il significato etnico-politico, bensì politico-culturale. Allora i kartveli furono tutti coloro che, a prescindere dalle loro origini etniche, osservavano la confessione tradizionale della Kartli, i.e. la definizione cristologica calcedoniana, erano inseriti nei rapporti feudali georgiani e operavano nel campo politico e culturale della Kartli politica che, oltre alla Kartli *stricto sensu*, comprendeva l'Egrisi, l'Abcasia, la Hereti, il Caucaso montuoso e le province confinanti dell'Armenia (N. Berʒenišvili 1990, pp. 277-278), estendendosi da Nicopse a Derbent e dall'Ossezia (ossia l'attuale Ossezia del Nord) alle province centrali dell'attuale Armenia.

Di conseguenza, anche il campo semantico del toponimo *Kartli* subì un inevitabile slittamento, tornando ad indicare la Kartli etnica – il cui centro ideologico era fissato nell'antica capitale Mcxeta –, mentre per designare i territori abitati dai *kartveli* con la nuova accezione dell'etnonimo, fu coniato nel X secolo (Musxelišvili 1980, p. 226)[13] il nuovo termine *Sakartvelo* (N. Berʒenišvili 1990, pp. 200, 384-386, 403), tradotto normalmente nelle lingue occidentali con «Georgia». In altre parole, il termine «kartveli» equivaleva alla cittadinanza *lato sensu*

12. Tra gli altri autori georgiani medievali che elaborarono le loro redazioni della *Vita di santa Nino*, solo Nik'oloz I Gulaberisʒe, *katholikos*-patriarca di Georgia dal 1150 al 1178, avrebbe seguito in tal senso le orme di Leont'i; si veda Shurgaia (2000, pp. 76, 83-84).

13. N. Berʒenišvili (1990, p. 200) ammette la creazione del termine un po' prima.

(sudditanza) e non più alla nazionalità (N. Berӡenišvili 1990, pp. 397, 608; Musxelišvili 1980, p. 370): faceva riferimento ai rappresentanti dei singoli gruppi etnici nel regno, mentre *Sakartvelo* alle unità territoriali occupate da questi gruppi (Musxelišvili 1993, p. 371) e in questa nuova congiuntura creatasi nel XII-XIII secolo, per ovvi motivi storico-politici, il fattore religioso-confessionale divenne meno determinante per la definizione di quello che doveva essere *kartveli* (N. Berӡenišvili 1990, pp. 197, 389-390; Musxelišvili 1993, p. 373).

Nik'o Berӡenišvili (1990, pp. 298, 387-389, 418) ha dimostrato in maniera convincente che per questo periodo era già canonizzato il concetto di *kartveloba* «georgianità» che, nel tentativo di comprendere la psicologia nazionale dei georgiani, implicava un insieme di specifici principi culturali nazionali, spirituali, morali, di pensiero socioeconomico e statale, e distingueva i georgiani da altre civiltà.[14] Per valutare quanto profonde ed autentiche furono le radici storiche di questa ricerca intellettuale basti pensare che questo concetto sopravvisse persino nei secoli di sciagure che seguirono questo periodo florido: con la disintegrazione dello Stato unitario georgiano i termini *kartveli* e *Kartli* cominciarono ad essere riferiti al regno di Kartli – questa volta compreso *grosso modo* nella regione attuale della Kartli –, ma la presenza del termine *Sakartveloebi* (*sic!*) – «Georgie» al plurale! – testimonia della sopravvivenza della vecchia *Weltanschauung* politico-culturale che ravvisava in vari regni e principati georgiani frammenti di una antica unità statale (Musxelišvili 1993, pp. 373-374).

Questa visione, chiaramente formulata da Leont'i Mroveli, fu espressa attraverso concetti e termini, adoperati durante la narrazione degli eventi accaduti. Non solo. Facendo ampio uso di tutte le narrazioni disponibili al suo tempo, si potrebbe affermare senza alcuna remora che Leont'i fece di varie *Historiae* della Georgia l'unica Storia, ufficiale e rivolta al futuro, perché destinata ad accogliere le narrazioni successive che ne avrebbero seguito il metodo e l'impostazione. Ed è così che *La vita della Kartli*, scritta per secoli da persone diverse, oggi raccoglie opere che si possono raggruppare in due cicli: l'antico che comprende la storia delle Georgia dalle origini fino al XIV secolo e il nuovo che riprende la *narratio continua* da dove si interrompe l'antico.

Nel ciclo antico è possibile individuare il nucleo originario che arrivava fino al regno di Davit IV incluso, perché così termina la traduzione – epitome dell'originale, come dimostra un'approfondita analisi di Ilia Abulaӡe (1901-1968) (Kartlis cxovrebis *ӡveli somxuri targmani* 1953,

14. Per altre attestazioni di questo lavoro concettuale nella letteratura medievale georgiana rinvio a Musxelišvili (1993, pp. 372-373).

pp. 015-016) – eseguita in armeno prima del XII secolo, il cui testimone più antico è databile all'arco di tempo che va dal 1279 al 1311 (Abdalaʒe 1982, p. 19). Il nucleo avrebbe così compreso sei opere:

1. *Cxovreba kartuelta mepeta da p'irveltaganta mamata da natesavta* [*Vita dei re georgiani e delle cose iniziali dei padri e delle generazioni*], attribuita a Leont'i Mroveli e relativa al lasso di tempo che va dalle origini fino al V secolo;
2. *Ninos mier Kartlis mokceva* [*Conversione della Kartli da parte di Nino*] di Leont'i Mroveli che narra della cristianizzazione ufficiale del regno di Kartli nella prima metà del IV secolo;
3. *Cxovreba da mokalakoba Vaxt'ang Gorgaslisa* [*Vita e condotta di Vaxt'ang Gorgasali*] di Ǯuanšer (VIII secolo) che riprende la narrazione dal V secolo, portandola all'VIII;
4. *C'ameba c'midisa da didebulisa Arčilisi* [*Martirio del grande e nobile Arčil*], attribuito a Leont'i Mroveli, relativo all'VIII secolo;
5. *Mat'iane Kartlisaj* [*Annali della Kartli*] di autore anonimo dell'XI secolo che narra dell'arco di tempo che va dall'VIII al terzultimo decennio dell'XI secolo;
6. *Cxovreba mepet-mepisa Davitisi* [*Vita del re dei re Davit*], relativa agli accadimenti dell'XI-XII secolo e scritta da autore anonimo del XII secolo con la precisa finalità di includerla nella *Vita della Kartli*.

Rimane problematica l'attribuzione della *Vita dei re georgiani*. Una glossa, inserita tra la *Vita e condotta di Vaxt'ang Gorgasali* (fine della narrazione relativa al regno di Arčil nella prima metà dell'VIII secolo) e il breve *Martirio del grande e nobile Arčil*, recita: «Ese Arčilis c'ameba, da Mepeta cxovreba, da Ninos mier Kartlis mokceva Leont'i Mrovelman aɣc'era», vale a dire: «Questo *Martirio di Arčil*, la *Vita dei re* e la *Conversione della Kartli da parte di Nino* li scrisse Leont'i Mroveli» (*Kartlis cxovreba* 1955, p. 244). Nondimeno, essa sembra smentita da un'altra glossa, inserita subito dopo lo stesso *Martirio*, in cui si legge: «[...] c'igni ese kartvelta cxovrebisa vidre Vaxt'angisamde aɣic'ereboda žamiti-žamad. Xolo Vaxt'ang mepisitgan vidre akamomde aɣc'era Ǯuanšer Ǯuanšerianman, ʒmisc'ulis kmarman c'midisa Arčilisman, natesavman Revisman, Mirianis ʒisaman» (*Kartlis cxovreba* 1955, p. 248), ossia «Questo libro della *Vita dei georgiani* veniva scritto di tanto in tanto fino ai tempi di Vaxt'ang [Gorgasali]; dai [tempi] del re Vaxt'ang fino ad ora [cioè, al tempo del re Arčil, prima metà dell'VIII secolo – G. S.] è stato scritto da Ǯuanšer Ǯuanšeriani, marito della nipote del santo Arčil, parente di Revi, figlio di Mirian». Nell'epitome armena figura solo la seconda glossa e nel modo seguente: «J̌uanber la

[cioè, *La vita della Kartli* – G. S.] trovò composta fino al re Vaxt'ang e la continuò J̌uanber stesso fino a questo punto» ([A. T'iroyean (a cura di)] 1884, p. 104; Kartlis cxovrebis *ʒveli somxuri targmani* 1953, p. 208; *Rewriting Caucasian History* 1996, p. 255).[15]

Dunque, se secondo la prima glossa, le narrazioni precedenti al regno di Vaxt'ang I Gorgasali (anni Quaranta del V secolo-502) sarebbero state scritte da Leont'i Mroveli, secondo quella successiva – e più autorevole, considerata la sua presenza anche nella traduzione armena – sarebbe stata scritta da diversi autori, «di tanto in tanto». Ebbene, questa apparente contraddizione tra le due notizie fu risolta da Tedo Žordania (1854-1916) che, tenendo conto del vasto campo semantico del verbo *aγc'eraj* che va da *scrivere* a *copiare* o *redigere* (Orbeliani 1991, p. 81; Abulaʒe 1973, p. 25),[16] qualificò Leont'i Mroveli non l'*autore*, bensì il *redattore-scriba* delle parti suddette della *Vita della Kartli* (*Kronik'ebi da sxva masala Sakartvelos ist'oriisa* 1892, pp. XXIX, XXXVI), restituendo dunque alla prima glossa il valore storico.

Diversi indizi, in particolare, la suddetta seconda glossa relativa a J̌uanšer, la menzione di Abcasia non prima della *Vita e condotta di Vaxt'ang Gorgasali* di J̌uanšer (*Kartlis cxovreba* 1955, p. 146) – circostanza impensabile in un'opera scritta a partire dall'VIII secolo – o la stessa cosiddetta tendenza «armenofila», su cui ci si è soffermati a lungo (e.g. Melikišvili 1967, pp. 48-60; Abdalaʒe 1982, pp. 11-18; Abdalaʒe, 1987, pp. 188-191; Rat'iani 1995, pp. 6-8), inducono ad ipotizzare già prima dell'VIII secolo l'esistenza di una prima redazione della *Vita della Kartli* che arrivava fino all'inizio del regno di Vaxt'ang Gorgasali. P'avle Ingoroq'va (1893-1983) aveva già sostenuto la presenza nel VII secolo di una ampia cronaca relativa al lasso di tempo che andava dal IV secolo a.C. al VII d.C. (Ingoroq'va 1978, p. 319). Persino K'orneli K'ek'eliʒe (1879-1962), che considerava la parte iniziale della *Vita della Kartli* opera del IX secolo, fu spinto dalle stesse circostanze a ritenere che l'estensore della *Vita* avesse utilizzato un'altra opera, più antica, comunque anteriore alla prima metà dell'VIII secolo (K'ek'eliʒe 1945, p. 274).

Nell'VIII-IX secolo nella *Vita* fu inclusa la *Vita e condotta di Vaxt'ang Gorgasali*, attualmente suddivisa in due parti. La prima, che descrive la vita e gesta di Vaxt'ang propriamente detta, è un'opera indipen-

15. Nel nome di J̌uanšer, il traduttore armeno confonde evidentemente la lettera *nusxuri* georgiana ⴘ *š* con la ⴁ *b*.

16. A titolo esemplificativo, nella traduzione georgiana della Bibbia la voce traduce diversi verbi greci: ad esempio, διαγράφω «descrivere» (Gs 18:4), ἀπογράφω «registrare» (Lc 2:1), γράφω «scrivere» (Gv 21:24).

dente, scritta da Ǯuanšer, come stabilito da Davit Musxelišvili (2004, pp. 142-143), a metà dell'VIII secolo,[17] in base ad una *Vita* primitiva del re, redatta subito dopo la sua morte (K'ak'abaʒe 1959, p. 11); invece, la seconda, relativa all'arco di tempo che va dalla morte del re alla seconda metà dell'VIII secolo, come già sostenuto da K'orneli K'ek'eliʒe, effettivamente sembra rappresentare la parte iniziale degli *Annali della Kartli* (K'ek'eliʒe 1958, pp. 259-260; G. Ančabaʒe 1987, p. 187).

Anche l'opera di Ǯuanšer è suddivisibile in più parti. La prima narra dei genitori di Vaxt'ang, ovvero del re Mirdat' e della regina Sagduxt', in particolare, della visita della regina, dopo la morte del marito, alla corte di suo padre, Barzabod, *marzbān* di Alvania e *longa manus* dello scià sāsānide nel Caucaso, probabilmente allo scopo di prendere il pieno potere politico, anziché dividerlo con il figlio come coreggente; racconta inoltre della campagna di Vaxt'ang nel Caucaso settentrionale. La seconda parte focalizza la lunga campagna di Vaxt'ang nel Ponto; mentre la terza, la più discussa all'inizio del XX secolo, riferisce delle guerre georgiano-persiane, della riforma ecclesiastica (specificamente su questa questione si veda Shurgaia 2012, pp. 393-438) e riporta diversi dati utili alla geografia storica.

La forma semiletteraria dell'opera che consegna alla Storia l'immagine di un sovrano ideale, Modello per i posteri, fece sorgere la questione se gli elementi leggendari fossero già presenti nella fonte di Ǯuanšer o fossero stati da lui attinti a fonti folcloriche che, tre secoli dopo la morte del grande monarca, lo rappresentavano come un semidio.

Furono queste le due opere che Leont'i rielaborò ulteriormente nell'XI secolo, il che spiegherebbe il primo strato degli anacronismi presenti in esse nell'attuale redazione della *Vita della Kartli*.

Durante il lavoro redazionale Leont'i ricorse alle fonti a sua disposizione, non solo orali – che riecheggiano, ad esempio, nella parte relativa al regno di Parsman II il Buono (II secolo d.C.), in cui P'avle Ingoroq'va (1978, pp. 415-416) giustamente ravvisava reminiscenze su Parsman I (terzo ventennio del I secolo) – ma soprattutto scritte. Di più. Furono proprio la ricchezza o la scarsità delle notizie storiche a sua disposizione – e non lo specifico metodo redazionale di accogliere le notizie a seconda della loro attendibilità, come sostenuto da alcuni studiosi – a delineare un variegato stile narrativo della *Vita della Kartli* che ad alcuni regni riserva eloquenti e circostanziate narrazioni, mentre ad altri solo qualche scarsa notizia. Interi capitoli della *Vita*, caratterizzati da ampi racconti relativi a singoli sovrani, non sono altro che

17. Per la *querelle* sulla personalità di Ǯuanšer, con tutti i riferimenti bibliografici, rinvio ad una mia monografia sul regno di Vaxt'ang I di prossima pubblicazione.

opere indipendenti riadattate e incluse nella raccolta. Questo è il caso, ad esempio, della *Vita di Parnavaz*, inclusa nella *Vita dei re georgiani* e relativa al fondatore del regno di Kartli, vissuto tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C. La *Vita di Parnavaz*, pur ricettiva di elementi leggendari (K'ek'eliʒe 1958, p. 257; Ingoroq'va 1978, p. 411; Ingoroq'va 1941a, pp. 100-101), presenta numerosi rendiconti più che circostanziati, tanto da indiziare una primitiva redazione scritta, risalente secondo Revaz Baramiʒe (1986, pp. 1-34) al II secolo a.C.,[18] che un redattore cristiano avrebbe poi adattato alla *Vita della Kartli*.

Un'altra fonte di fondamentale importanza fu per Leont'i la *Mokcevaj Kartlisaj* «*Conversione della Kartli*» (*Ʒveli kartuli agiograpiuli lit'erat'uris ʒeglebi* 1964, pp. 81-163; Gigineišvili, Giunašvili (a cura di) 1979, pp. 320-355) che, a sua volta, fa riferimento o semplicemente utilizza senza citare diverse fonti scritte.[19] Senza tener conto dei due codici – databili al X secolo – della collezione georgiana scoperta nel 1990 nel Monastero di santa Caterina sul Monte Sinai (Aleksidze et al. (edd.) 2005, pp. 109, 281, 408; *Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique* N Sin 50 2001), oggi la *Conversione* risulta tramandata in due differenti redazioni che in alcuni parti si completano – «di Šat'berdi», veicolata nel codice *S-1141*, databile al terzultimo decennio del X secolo (E. Met'reveli [a cura di] 1961, pp. 36-40), e «di Č'eliši», tramandata dal codice *H-600*, databile per la parte contenente l'opera al XIV-XV secolo (*Sakartvelos saxelmc'ipo muzeumis kartul xelnac'erta aɣc'eriloba, Sakartvelos saist'orio da saetnograpio sazogadoebis q'opili muzeumis xelnac'erebi* [*H k'olekcia*] 1951, pp. 52-54) – e comprendono due opere scritte, secondo un'opinione invalsa (K'ak'abaʒe 1912, pp. 32-36), da due autori diversi: la *Cronaca* che riassume brevemente la storia della Kartli dalla (presunta) incursione di Alessandro Magno in Kartli fino alla morte di santa Nino e del re di Kartli Mirian III († ca 361), con l'aggiunta della lista dei re, dei principi reggenti e dei *katholikoi* georgiani dal IV secolo a.C. fino al IX secolo, con l'indicazione di alcuni dati

18. Lo studioso lo argomentava in base al carattere, al posto indipendente e alla peculiarità stilistica della *Vita di Parnavaz* all'interno della *Vita della Kartli*; alle due posizioni contraddistinte sia verso il culto pagano sia verso i personaggi dell'epoca; alla sostituzione della menzione della divinità pagana con quella del Destino; alla ricchezza delle notizie circostanziate relative a Parnavaz in contrasto con la scarsità delle informazioni relative ai re cronologicamente più vicini – rispetto a Parnavaz – a Leont'i Mroveli; alla toponomastica; alla diffusione delle notizie su Parnavaz nelle fonti greche e armene; alla dichiarazione di Parnavaz unto dal Sole.

19. Per ogni puntuale riferimento rimando a Ǯavaxišvili (1977, pp. 112-113); K'ek'eliʒe (1956, pp. 66-75); K'ek'eliʒe (1980, p. 528); Melikišvili (1959, pp. 26-27); Melikišvili (a cura di) (1970, p. 49).

importanti della loro attività, e la *Vita di santa Nino* che riprende dettagliatamente il racconto della conversione ufficiale del Paese.

La redazione primitiva della *Conversione della Kartli* – che con questo stesso titolo avrebbe compreso notizie succinte sulla creazione del regno di Kartli e sulla costruzione di Mcxeta, nonché un'ampia narrazione dell'opera evangelizzatrice di Nino – risale, probabilmente, al terzo o all'ultimo quarto del V secolo (*Obraščenie Gruzii* 1989, pp. 11-19; Čxart'išvili 1987, pp. 63-89; Siraʒe 1997, pp. 3-80). Una seconda redazione sarebbe stata formata a metà del VII secolo (Ingoroq'va 1978, pp. 319-320, 352), finché, arricchita successivamente con altri brani e, in ultimo, nel terzo decennio del IX secolo, con il suddetto elenco dei capi civili ed ecclesiastici del regno, non formò l'archetipo – comprensivo sia della *Cronaca* sia della *Vita* – che diede origine alle redazioni di Šat'berdi e di Č'eliši. Probabilmente, come sostiene Mariam Čxart'išvili, già in questa versione fu utilizzata da Movsēs Xorenacʻi, enigmatico storiografo armeno, la cui vita viene collocata nell'arco di tempo che va dalla fine del V o dell'inizio del VI secolo (Eremjan 1958, pp. 231-233) al IX (Bedrosian 1984, p. 42; Voicu 1989, p. 689), che nel secondo libro della sua *Storia degli armeni* dedica l'86° capitolo alla conversione della Kartli (Movsēs Xorenacʻi 1913, pp. 231-234; Čxart'išvili 1987, pp. 33-34; *Obraščenie Gruzii* 1989, p. 14), sostituendo a volte i riferimenti concreti, presenti nella *Conversione*, con indicazioni generiche e, soprattutto, richiamando sia la *Cronaca* che la *Vita di santa Nino*, a conferma che entrambi già formavano un'opera unica.

La *Cronaca*, in particolare l'elenco – dettagliato e attendibile in base a riscontri archeologici e storiografici in altre lingue (Ingoroq'va 1941b, pp. 259-317; Melikišvili 1958, pp. 141-170) – in essa contenuto dei re pagani georgiani fino a Mirian, lascia congetturare l'esistenza di registrazioni annalistiche relative ai sovrani georgiani, a cui sembrano esser state attinte le scarse informazioni su diversi dignitari georgiani nella *Vita della Kartli*.

La *Conversione* dedica uno spazio centrale alla cristianizzazione della Kartli e in alcuni dettagli – ad esempio, nel riferimento alla cristianizzazione con la spada dei montanari – nella narrazione sembra riecheggiare la voce di un testimone oculare. Questa narrazione presente nella *Cronaca* – convenzionalmente detta «redazione breve» della *Vita di Nino* – è ripresa ed approfondita nella seconda parte della *Conversione*, ossia la *Vita di santa Nino* – detta «redazione ampia» – che accresce con diversi dettagli i dati solo accennati nella redazione breve. Ma, in una più estesa valutazione, la redazione breve colloca la conversione della Kartli nel più vasto contesto storico-culturale che invece è assente in quella ampia, come se il redattore della *Conversione* avesse volu-

to focalizzare l'evento nella storia generale del Paese (nella *Cronaca*) e poi passarlo ad un vaglio dettagliato (nella *Vita di santa Nino*). L'analisi comparata delle due redazioni dimostra che quella breve risale ad una versione originale diversa e non è un compendio di quella ampia.

La *Vita di santa Nino* che, come si diceva, costituisce la seconda parte della *Conversione*, secondo varie glosse che l'accompagnano sarebbe stata scritta nella prima metà del secolo IV: una parte durante la vita di Nino, l'altra dopo la sua morte. Molto probabilmente queste annotazioni fanno riferimento alla suddetta versione primitiva della *Conversione della Kartli* sull'attività dell'evangelizzatrice della Georgia – ben nota già agli storiografi greco-romani del IV-V secolo da Gelasio di Cesarea (335/6-395) a Rufino Tirannio (ca 345-410), da Socrate Scolastico (n. 380) a Gelasio di Cizico († 478), da Teodoreto di Cirro (ca 393-ca 466) a Ermia Sozomeno –, ma la redazione più antica, così come oggi è tramandata nella *Conversione* e detta «di Šat'berdi e di Č'eliši», fu formata probabilmente nel IX secolo (Ǯavaxišvili 1977, pp. 107, 109, 114; K'ek'eliʒe 1956, pp. 122-123; K'ek'eliʒe 1980, pp. 523, 530-531; Shurgaia 2000, pp. 71-72 nota 12) e in molti punti rispecchia lo spirito dell'epoca.

La *Vita di santa Nino* non si presenta come *narratio continua* e sistematica, bensì come un insieme di capitoli che costituiscono le memorie dei contemporanei di Nino, i cui nomi ricorrono correttamente in tutte le parti dell'opera. Presentate al lettore come documenti autentici – perché dettate dalla stessa Nino a Salome Uǯarmeli, Sidonia, figlia del sacerdote Abiatar, ai sacerdoti Abiatar e Iak'ob, e concluse dal racconto che prima di morire il re Mirian fece a Iak'ob, secondo arcivescovo di Kartli –, le memorie sono precedute da una sorta di introduzione, in cui l'autore, presentandosi come un contemporaneo di Nino, spiega la struttura della *Vita*: a Bodi, residenza dei re di Kartli, agli amici di Nino fu chiesto di fornire le loro versioni dei fatti che furono registrate da Salome Uǯarmeli – nuora del re Mirian e probabilmente organizzatrice dell'incontro – e da P'erožavri Sivnieli; tra le due versioni fu preferita quella di Salome e questa attribuzione sembra suffragata da Gelasio di Cesarea e Rufino che accordano molta fiducia a Bak'ur (sul personaggio si vedano Gozališvili 1974; Poggi 2000, pp. 39-41), nipote di Salome Uǯarmeli, che forse disponeva di uno scritto di Salome.

Leont'i fece tesoro di questa fonte, avendo avuto accesso ad una sua versione migliore rispetto a quella pervenutaci, come dimostra, ad esempio, la grafia corretta di alcuni nomi dei sovrani georgiani che risultano invece corrotti nella redazione di Šat'berdi. Tuttavia, Leont'i la riscrisse, adattandola alle esigenze dell'epoca, e la incluse come un capitolo indipendente nella *Vita della Kartli*, che metteva in rilievo uno dei capisaldi

dell'ideologia dello Stato: il cristianesimo – ortodosso e apostolico.[20] Nei secoli successivi, la sua redazione ispirò altre tre ulteriori rielaborazioni (si vedano Aleksidze 2002, pp. 9-10; Shurgaia 2000, pp. 69-82).

Con l'aggiunta delle altre tre opere – il breve *Martirio del grande e nobile Arčil*, attribuito a Leont'i Mroveli, gli *Annali della Kartli* di autore anonimo dell'XI secolo e la *Vita del re dei re Davit*, di autore anonimo del XII secolo – fu così costituito il nucleo originario del ciclo antico.

Successivamente, alla raccolta furono aggiunte opere relative al XII-XIV secolo:

7. *Cxovreba da uc'q'eba Bagrat'onianta* [*Vita e notizie sui Bagrat'ioni*] di Sumbat' Davitisʒe (XI secolo) che porta la narrazione dalle origini alla sua epoca;
8. *Laša Giorgis-droindeli mat'iane* [*Annali del regno di Laša-Giorgi*], scritti da un autore anonimo nel 1222-1223, relativi al XII-XIII secolo;
9. *Ist'oriani da azmani šaravandedtani* [*Storie e tempi dei coronati*] di autore anonimo relativi al XII-XIII secolo;
10. *Cxovreba mepet-mepis Tamarisi* [*Vita del re dei re Tamar*] di Basili Ezosmoʒγuari, relativa al XII-XIII secolo;
11. *Monγolta droindeli ist'oria* [*Storia dei tempi dei mongoli*] di autore anonimo del XIV secolo, relativa al XIII-XIV.

Tra queste opere che così concludono l'antico ciclo della *Vita della Kartli* è peculiare la *Vita e notizie sui Bagrat'ioni* di Sumbat' Davitisʒe, perché dedicato ad un solo casato e, mentre questa è la caratteristica predominante della storiografia armena,[21] nessun'altra opera inclusa nella *Vita della Kartli* la fa propria. Ebbene, la storia di questo casato era talmente connessa alla storia dell'intera Georgia, che la *Vita e notizie sui Bagrat'ioni* fu eccezionalmente inclusa nella storia ufficiale del Paese. La critica moderna ha appurato la genuinità dell'opera di Sumbat' che inoltre è contraddistinta da una precisa ed accurata cronologia.

Tra le fonti straniere di cui si alimentano queste ultime opere dell'antico ciclo vanno rilevate lo *Historiarum compendium* di Giorgio Cedreno

20. Per questi aspetti rinvio a Shurgaia (2000, pp. 69-97), mentre per le quattro versioni sinassariali della *Vita di santa Nino* a *Ʒveli kartuli agiograpiuli lit'erat'uris ʒeglebi* (1968, pp. 125-134, 351-355).

21. E.g. «[...] although some of these books contain the word "history" in their titles, not one of them is a history of Armenia. Instead they are, for the most part, the products of House historians who have written about the role of a particular family in Armenian affairs» (Bedrosian 1983, p. 10).

(† ca 1100) nella porzione relativa ai rapporti politico-militari con Bisanzio ai tempi di Basilio II (976-1025) e lo *Šāh-nāma* di Firdūsī (940-ca 1020) nella porzione relativa alle guerre tra i persiani e i turchi (turani) e ai sovrani persiani, le cui frequenti concessioni alla leggenda non passarono inosservate ad alcuni scribi del XVIII della *Vita della Kartli*.

Per una serie di vicissitudini storiche, in epoca successiva, malgrado naturalmente continuasse l'attività scrittoria, il lavoro redazionale sulla *Vita della Kartli* si interruppe e fu ripreso solo nell'XVII secolo, quando per ordine di Vaxt'ang VI (1675-1737), re di Kartli, la «commissione di uomini dotti», come la contrassegna il cronista, passò al vaglio i documenti relativi al periodo XIV-XVII secolo. Così giungeva a compimento *La vita della Kartli* con il nuovo ciclo, costituito da tre opere:[22]

12. *Axali Kartlis cxovreba* [*Vita nuova della Kartli*] di Beri Egnat'ašvili, relativa al XIV-XVIII secolo;
13. *Chronicon ad annum 1453* di autore anonimo;
14. *Cxovreba Bagrat'ionta mepobisa* [*Vita del periodo del regno dei Bagratidi*] di autore anonimo, relativa agli anni 1452-1605.

Quanto ai manoscritti, il più antico testimone della *Vita della Kartli* è il codice *Q-795*, posseduto dalla regina di K'axeti Ana (1479-1505), databile al XV secolo. Altri tredici testimoni sono databili al XVI-XVIII secolo.

Come abbiamo visto, alcune opere, che oggi fanno parte della *Vita della Kartli*, sin dall'inizio furono scritte per esservi incluse, altre invece furono prodotte come opere indipendenti e incluse a posteriori. Altre, ancora, non ne hanno mai fatto parte, ma furono tuttavia incluse nella monumentale edizione della *Vita della Kartli*, realizzata da Simon Q'auxčišvili (1895-1981), di cui il III volume non fu mai pubblicato (*Kartlis cxovreba* 1955-1973) e sono:

1. *Aγc'era sameposa Sakartvelosi* [*Descrizione del regno di Georgia*] di Vaxušt'i Bat'onišvili (1696-1757), relativa al periodo dalle origini alla sua epoca;
2. *Storia* di Parsadan Gorgiǯaniʒe, relativa al periodo dalle origini al 1696;
3. *Cxovreba mepeta* [*Vita dei re*] di Sexnia Čxeiʒe, relativa agli anni 1653-1739;
4. *Ambavni Kartlisani* [*Storie della Kartli*] di P'ap'una Orbeliani, relative agli anni 1739-1758;

22. Per tutti i riferimenti rimando a Ǯavaxišvili (1977); K'ek'eliʒe (1958), (1980), (1945-1986); *Sakartvelos ist'oriis nark'vevebi rva t'omad* (1970-1980).

5. *Mepoba Irak'li Meorisa mepis Teimurazis ʒisa* [*Regno di Erek'le II, figlio del re Teimuraz*] di Oman Xerxeuliʒe, relativo agli anni 1722-1780;
6. *Šedegi K'axetis cxovrebisa* [*Risultati della vita di K'axeti*] di autore anonimo.

In ragione dei limiti imposti da questo intervento, ho cercato qui di delineare le tappe principali della *Weltanschauung* politico-culturale della *Vita della Kartli* e della formazione stessa dell'opera sulla scorta della tradizione manoscritta allo stato attuale, di una ampia e sedimentata letteratura in materia e di riscontri, ove possibile, con fonti non georgiane. L'analisi non ha potuto essere allargata ad altri settori egualmente importanti per la formazione di questa visione politica, come quello economico o sociale, ma ha dovuto limitarsi alle fonti storico-letterarie. Il quadro delineato potrebbe naturalmente essere confermato da altri dati o necessitare di aggiustamenti, ma fondamentalmente poggia su una base ampia e condivisa dagli specialisti.

Riferimenti bibliografici

Abdalaʒe, Aleksandre (1982). Kartlis cxovreba *da Sakartvelo-Somxetis urtiertoba* [La vita della Kartli *e le relazioni georgiano-armene*] (*uʒvelesi droidan XII sauk'unis dasac'q'isamde* [*Dai tempi remoti fino all'inizio del XII secolo*]). Tbilisi: Mecniereba.

Abdalaʒe, Aleksandre (1987). «*Cxovreba kartvelta mepetas* armenopiluri t'endenciis mizezebisatvis» [«Per le cause della tendenza armenofila della *Vita dei re georgiani*»]. *Sakartvelos SSR mecnierebata ak'ademiis macne* [*Messaggero dell'Accademia delle Scienze della RSS di Georgia*], *Ist'oriis, arkeologiis, etnograpiisa da xelovnebis ist'oriis seria* [*Serie di Storia, archeologia, etnografia e storia dell'arte*], 4, pp. 188-191.

Abulaʒe, Ilia (1973). *Ʒveli kartuli enis leksik'oni* (*masalebi*) [*Dizionario della lingua georgiana antica* (*materiali*)]. Tbilisi: Mecniereba.

Aleksidze, Zaza (2002). «Four Recensions of the Conversion of Georgia (Comparative Study)». In: Seibt, Werner (hrsg.). *Die Christianisierung des Kaukasus = The Christianization of Caucasus* (*Armenia, Georgia, Albania*): Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9.-12. Dezember 1999). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften, 296 = Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik, 9), pp. 9-16.

Aleksidze, Zaza et al. (edd.) (2005). *Catalogue of Georgian Manuscripts discovered in 1975 at St. Catherine's Monastery on Mount Sinai*. Athens: Greek Ministry of Culture, Mount Sinai Foundation.

Ančabaʒe, Giorgi (1987). «Ǯuanšeri da misi *Cxovreba Vaxt'ang Gorgasalisa*» [«Ǯuanšer e la sua *Vita di Vaxt'ang Gorgasali*»]. *Sakartvelos SSR mecnierebata*

ak'ademiis macne [*Messaggero dell'Accademia delle Scienze della RSS di Georgia*], *Ist'oriis, arkeologiis, etnograpiisa da xelovnebis ist'oriis seria* (*Serie di Storia, archeologia, etnografia e storia dell'arte*), 4, pp. 184-188.
Ančabaʒe, Zurab; Gučua, Vikt'or (a cura di) (1979). *Sakartvelos ist'oriis nark'vevebi rva t'omad* [*Ricerche sulla storia della Georgia*], vol. 3, *Sakartvelo XI-XV sauk'uneebši* [*La Georgia nell'XI-XV secolo*]. Tbilisi: Sabč'ota Sakartvelo.
Baramiʒe, Revaz (1986). *Kartuli mc'erlobis šesc'avlisatvis* [*Per lo studio della letteratura georgiana*]. Tbilisi: Ganatleba.
Bedrosian, Robert (1983). «The Sparapetut'iwn in Armenia in the Fourth and Fifth centuries». *Armenian Review*, 36 (29), pp. 6-46.
Bedrosian, Robert (1984). «*Dayeakut'iwn* in Ancient Armenia». *Armenian Review*, 37(2), pp. 23-47.
Berʒenišvili, Mamisa (1966). *Sakartvelos saxelmc'ipo sazɣvrebi XIII sauk'unis damdegs* [*Confini statali della Georgia all'inizio del XIII secolo*]. In: *Sakartvelo Rustavelis xanaši*: *Rustavelis dabadebis 800 c'listavisadmi miʒɣvnili k'rebuli* [*La Georgia all'epoca di Rustaveli*: *Miscellanea dedicata all'VIII centenario della nascita di Šota Rustaveli*]. Tbilisi: Mecniereba, pp. 52-65.
Berʒenišvili, Mamisa (1970). *Sakartvelo XI-XII sauk'uneebši* (*Socialur-ek'onomik'uri nark'vevi*) [*La Georgia nell'XI-XII secolo (saggio socioeconomico)*]. Tbilisi: Mecniereba.
Berʒenišvili, Nik'o (1941). «Savaziro peodalur Sakartveloši» [«Il vezirato nella Georgia feudale»]. *N. Maris sax. enis, ist'oriisa da mat'erialuri k'ult'uris inst'it'ut'is Moambe* [*Messaggero dell'Istituto di Lingua, Storia e Cultura materiale «Niko Marr»*], 10, pp. 281-302.
Berʒenišvili, Nik'o (1965). *Sakartvelos ist'oriis sak'itxebi* [*Questioni di storia della Georgia*], vol. 2. Tbilisi: Mecniereba.
Berʒenišvili, Nik'o (1990). *Sakartvelos ist'oriis sak'itxebi* [*Questioni di storia della Georgia*], <vol. 8>. Tbilisi: Mecniereba.
Bogveraʒe, Anri (1991). «Grigol Bak'urianisʒis t'ip'ik'onis gagebisatvis» [«Per l'interpretazione del Typikon di Grigol Bak'uriani»]. In: *Amierk'avk'asiis ist'oriis p'roblemebi* [*Problemi di storia del Caucaso del sud*]. Tbilisi: Mecniereba, pp. 151-205.
Boyle, John Andrew (ed.) (1968). *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, *The Saljuq and Mongol Periods*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bucci, Onorato (1974). «I rapporti tra la Grecia e l'antica Persia: Appunti storico-giuridici per un dibattito sulla pretesa contrapposizione fra Oriente e Occidente». *Apollinaris*, 47, pp. 196-220.
C'ignni ʒuelisa aɣtkumisani [*Libri dell'Antico Testamento*] (1989), vol. 1, *Šesakmisaj*, *Gamoslvataj* [*Genesi*, *Esodo*], q'vela arsebuli xelnac'eris mixedvit gamosacemad moamzades B. Gigineišvilma da C. K'ik'viʒem [edizione critica a cura di B. Gigineišvili e C. K'ik'viʒe], gamok'vleva B. Gigineišvilisa [saggio introduttivo di B. Gigineišvili]. Tbilisi: Mecniereba (Ʒveli kartuli mc'erlobis ʒeglebi [Monumenti di letteratura georgiana antica], 11:1).
Čxart'išvili, Mariam (1987). *Kartuli hagiograpiis c'q'arotmcodneobiti šesc'avlis p'roblemebi*: *„Cxorebaj c'midisa Ninojsi"* [*Problemi dello studio delle fonti letterarie dell'agiografia georgiana*: La vita di santa Nino]. Tbilisi: Mecniereba.
Eremjan, Suren T. (1958). *Rannefeodal'naja kul'tura Armenii* [*La cultura del*

primo feudalesimo in Armenia]. In: *Očerki istorii SSSR* [*Studi sulla storia dell'URSS*]: *Krizis rabovladel'českoj sistemy i zaroždenie feodalisma na territorii SSSR* [*La crisi del sistema schiavistico e la nascita del feudalesimo sul territorio dell'URSS*], *III-IX vv.* [*III-IX sec*olo]. Moskva: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, pp. 228-242.

Gaprindašvili, Givi (1961). «Leont'i Mrovelis 1066 c'. samšeneblo c'arc'era Trexvis kvabebidan» [«Epigrafe inaugurale del 1066 di Leont'i Mroveli dalle grotte di Trexvi»]. *Sakartvelos SSR mecnierebata ak'ademiis Sazogadoebriv mecnierebata ganq'opilebis moambe* [*Messaggero del Dipartimento di Scienze sociali dell'Accademia delle Scienze della RSS di Georgia*], 1, pp. 239-257.

Gigineišvili, Bakar; Giunašvili Elguǯa (a cura di) (1979). *Šat'berdis k'rebuli X sauk'unisa* [*Miscellanea di Šat'berdi del X secolo*]. Tbilisi: Mecniereba (Ʒveli kartuli mc'erlobis ʒeglebi [Monumenti di letteratura georgiana antica], 1).

Gozališvili, Giorgi (1974). *Kartlis mokcevis p'roblema da Bak'uri* (*ist'oriul-k'ult'uruli mimoxilva*) [*Il problema della cristianizzazione della Kartli e Bak'ur* (*un saggio storico-culturale*)]. Tbilisi: Ganatleba.

Grigolašvili, Laura (1971). «David Aɣmašeneblis „Galobani sinanulisani"-s k'oncepciisatvis» [«Per la concezione dei *Canti penitenziali* di Davit il Ricostruttore»]. In: *Kartuli lit'erat'uris sak'itxebi* [*Questioni di letteratura georgiana*], vol. 2. Tbilisi: Mecniereba, pp. 45-113.

Grigolašvili, Laura (1975). «David Aɣmašeneblis „Galobani sinanulisani" (t'ekst'i da k'oment'arebi)» [«I *Canti penitenziali* di Davit il Ricostruttore (testo e commento)»]. *Lit'erat'uratmcodneoba* [*Teoria della letteratura*], 1, pp. 179-195.

Grigolašvili, Laura (1977). «Fragen der künstlerischen Spezifik der Gesänge der Reue von Dawit dem Erbauer». *Wissenschaftliche Zeitschrift*, pp. 43-49.

Ingoroq'va, P'avle (1941a). «Leont'i Mroveli – kartveli ist'orik'osi *hambavta mc'erali* me-8 sauk'unisa» [*Leont'i Mroveli – storico georgiano dell'VIII secolo*]. *N. Maris sax. enis, ist'oriisa da mat'erialuri k'ult'uris inst'it'ut'is Moambe* [*Messaggero dell'Istituto di Lingua, Storia e Cultura materiale «Niko Marr»*], 10, pp. 93-152.

Ingoroq'va, P'avle (1941b). «Ʒvelkartuli mat'iane *Mokcevaj Kartlisaj* da ant'ik'uri xanis Iberiis mepeta sia» [«La fonte antico-georgiana *Conversione della Kartli* e l'elenco dei re dell'Iberia dell'antichità»]. *Sakartvelos saxelmc'ipo muzeumis moambe* [*Messaggero del Museo di Stato di Georgia*], 11B, pp. 259-320.

Ingoroq'va, P'avle (1978). *Txzulebata k'rebuli švid t'omad* [*Opera omnia*], vol. 4. Tbilisi: Sabč'ota Sakartvelo.

K'ak'abaʒe, Sargis (1912). *O drevne-gruzisnkich letopiscach XI v.* [*A proposito degli antichi storiografi georgiani*]. Tbilisi.

K'ak'abaʒe, Sargis (1959). *Vaxt'ang Gorgasali*. Tbilisi: Codna.

Kartlis cxovreba [*La vita della Kartli*] (1955), vol. 1, t'ekst'i dadgenili q'vela ʒiritadi xelnac'eris mixedvit S. Q'auxčišvilis mier [testo restituito secondo tutti i manoscritti principali da S. Q'auxčišvili], Tbilisi, Saxelgami.

Kartlis cxovreba [*La vita della Kartli*] (1955-1973), vol. 1-4, t'ekst'i dadgenili q'vela ʒiritadi xelnac'eris mixedvit S. Q'auxčišvilis mier [testo restituito secondo tutti i manoscritti principali da S. Q'auxčišvili], Tbilisi: Saxelgami.

Kartlis cxovrebis *ʒveli somxuri targmani* [*L'antica traduzione armena della* Vita della Kartli] (1953), kartuli t'ekst'i da ʒveli somxuri targmani gamok'vlevita da

leksik'onit gamosca I. Abulaʒem [testo georgiano e traduzione armena antica con studio e dizionario pubblicati da I. Abulaʒe]. Tbilisi: St'alinis saxelobis Tbilisis saxelmc'ipo universit'et'is gamomcemloba.

K'ek'eliʒe, K'orneli (1945). *Et'iudebi kartuli lit'erat'uris ist'oriidan* [*Studi sulla storia della letteratura georgiana antica*], vol. 2. Tbilisi: St'alinis saxelobis Tbilisis saxelmc'ipo universit'et'is gamomcemloba.

K'ek'eliʒe, K'orneli (1956). *Et'iudebi ʒveli kartuli lit'erat'uris ist'oriidan* [*Studi sulla storia della letteratura georgiana antica*], vol. 1. Tbilisi: St'alinis saxelobis Tbilisis saxelmc'ipo universit'et'is gamomcemloba.

K'ek'eliʒe, K'orneli (1945-1986). *Et'iudebi ʒveli kartuli lit'erat'uris ist'oriidan* [*Studi sulla storia della letteratura georgiana antica*], vol. 1-14. Tbilisi: St'alinis saxelobis Tbilisis saxelmc'ipo universit'et'is gamomcemloba.

K'ek'eliʒe, K'orneli (1958). *Kartuli lit'erat'uris ist'oria* [*Storia della letteratura georgiana antica*], vol. 2. Tbilisi: St'alinis saxelobis Tbilisis saxelmc'ipo universit'et'is gamomcemloba.

K'ek'eliʒe, K'orneli (1980). *Ʒveli kartuli lit'erat'uris ist'oria* [*Storia della letteratura georgiana antica*], vol. 1. Tbilisi: Mecniereba.

K'ik'viʒe, Abel (1942). *Davit Aɣmašenebeli* [*Davit il Ricostruttore*]. Tbilisi: St'alinis saxelobis Tbilisis saxelmc'ipo universit'et'is gamomcemloba.

K'op'aliani, Vasil (1969), *Urtietroba Bizant'iastan, ǯvarosnebtan* [*Relazioni con Bisanzio, con i Crociati*], Tbilisi.

Kronik'ebi da sxva masala Sakartvelos ist'oriisa [*Cronache e altri materiali della storia di Georgia*] (1892), šek'rebili, kronologiurad dac'q'obili, axsnili da gamocemuli T. Žordanias mier [raccolti, ordinati cronologicamente, commentati e pubblicati da T. Žordania], vol. 1. T'pilisi.

Lampe, Geoffrey William Hugo (1961). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: At the Clarendon Press.

Lordkipanidze, Mariam (1987). *Georgia in the XI-XII centuries*. Tbilisi: Ganatleba.

Lordkipaniʒe, Mariam; Met'reveli Roin (a cura di) (2000). *Sakartvelos mepeebi* [*I re della Georgia*]. Tbilisi: Nek'eri.

Melikišvili, Giorgi (1958). «Kartlis (Iberiis) samepos ist'oriis kronologiis sak'itxisatvis» [«Per la questione della cronologia della storia del regno di Kartli (Iberia)»]. *Sakartvelos SSR mecnierebata ak'ademiis Iv. Ǯavaxišvilis saxelobis Ist'oriis inst'it'ut'is šromebi* [*Studi dell'Istituto di storia «Iv. Ǯavaxišvili» dell'Accademia delle Scienze della RSS di Georgia*], 4 (1), pp. 141-170.

Melikišvili, Giorgi (1959). *K istorii drevnej Gruzii* [*Per la storia della Georgia antica*]. Tbilisi: Akademija Nauk Gruzinskoj SSR.

Melikišvili, Giorgi (1967). «Parnavazi da Parnavazianebi ʒvel somxur saist'orio mc'erlobaši» [«Parnavaz e i parnavazidi nell'antica storiografia armena»]. *Sakartvelos SSR mecnierebata ak'ademiis macne* [*Messaggero dell'Accademia delle Scienze della RSS di Georgia*], *Ist'oriis, arkeologiis, etnograpiisa da xelovnebis ist'oriis seria* [*Serie di Storia, archeologia, etnografia e storia dell'arte*], 3, pp. 48-60.

Melikišvili, Giorgi (a cura di) (1970). *Sakartvelos ist'oriis nark'vevebi rva t'omad* [*Ricerche sulla storia della Georgia*], vol. 1. Tbilisi: Sabč'ota Sakartvelo.

Mesxia Šota (a cura di) (1968). *XII sauk'unis Sakartvelos ist'oriis sak'itxebi* [*Questioni di storia della Georgia del XII secolo*]. Tbilisi (Tbilisis saxelmc'ipo uni-

versit'et'is šromebi [Annali dell'Università Statale di Tbilisi], 125; Ist'oriul mecnierebata seria [Serie di scienze storiche], 6).

Met'reveli, Elene (a cura di) (1961). *Kartul xelnac'erta ayc'eriloba q'opili kartvelta šoris c'era-k'itxvis gamavrcelebeli sazogadoebis* (*S*) *k'olekciisa* [*Descrizione dei manoscritti georgiani della Collezione* (*S*) *dell'ex Società per la diffusione dell'alfabetismo tra i georgiani*], vol. 2. Tbilisi: Sakartvelos SSR mecnierebata ak'ademiis gamomcemloba.

Met'reveli, Roin (1973). *Šinak'lasobrivi brʒola peodaluri xanis Sakartveloši*: *XII sauk'une* [*Lotta interna di classi nella Georgia feudale*: *XII secolo*]. Tbilisi: Sabč'ota Sakartvelo.

Met'reveli, Roin (1990). *Davit IV Aymašenebeli*: *Ep'okis socialur-ek'onomik'uri da p'olit'ik'ur-k'ult'uruli ist'oriis mimoxilva* [*Davit IV il Ricostruttore*: *Analisi della storia socioeconomica e politico-culturale dell'epoca*]. Tbilisi: Sabč'ota Sakartvelo.

Minorsky, Vladimir (1953). *Studies in Caucasian History: 1. New Light on the Shaddādids of Ganja, 2. The Shaddādids of Ani, 3. Prehistory of Saladin*. London: Taylor (Cambridge Oriental Series, 6).

Minorsky, Vladimir (1958). *A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th centuries*. Cambridge: W. Heffer.

Movsēs Xorenac'i (1913). *Patmut'iwn Hayoc'* [*Storia dell'Armenia*], ašxatut'eamb M. Abełean ew S. Yarut'iwnean [edito da M. Abełean e S. Yarut'iwnean]. Tp'łis.

Musxelišvili, Davit (1977). *Sakartvelos ist'oriuli geograpiis ʒiritadi sak'itxebi* [*Questioni fondamentali della geografia storica della Georgia*], vol. 1. Tbilisi: Mecniereba.

Musxelišvili, Davit (1980). *Sakartvelos ist'oriuli geograpiis ʒiritadi sak'itxebi* [*Questioni fondamentali della geografia storica della Georgia*], vol. 2. Tbilisi: Mecniereba.

Musxelišvili, Davit (1986). «Nekotorye problemy istočnikovedčeskoj kritiki gruzinskich srednevekovych istočnikov» [«Alcuni problemi della critica dello studio delle fonti riguardo le fonti georgiane medievali»]. *Sakartvelos SSR mecnierebata ak'ademiis macne* [*Messaggero dell'Accademia delle Scienze della RSS di Georgia*], *Ist'oriis, arkeologiis, etnograpiisa da xelovnebis ist'oriis seria* [*Serie di Storia, archeologia, etnografia e storia dell'arte*], 3, pp. 57-70.

Musxelišvili, Davit (1993). «Kartvelta tvitsaxelc'odebis ist'oriisatvis» [«Per la storia dell'autodesignazione dei georgiani»]. In: *Sakartvelosa da kartvelebis aymnišvneli ucxouri da kartuli t'erminologia* [*Terminologia straniera e georgiana per designare la Georgia e i georgiani*]. Tbilisi: Mecniereba, pp. 337-376 [riassunto in russo ed in inglese pp. 376-377].

Musxelišvili, Davit (2004). *Kartli IV-VIII sauk'uneebši* (*p'olit'ik'uri ist'oria da etnik'ur-socialuri vitareba*) [*La Kartli nel IV-VIII secolo* (*storia politica e situazione etnico-sociale*)]. Tbilisi.

Le nouveau manuscrit géorgien sinaïtique N Sin 50 (2001), Édition en fac-similé, introduction par Z. Aleksidzé, traduite du géorgien par J.-P. Mahé. Lovanii: In aedibus Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 586; Subsidia, 108).

Obraščenie Gruzii [*La conversione della Kartli*] (1989), Perevod s drevnegruzinskogo E. S. Takajšvili, redakcionnaja obrabotka, issledovanie i kommentarii M. S. Čchartišvili [traduzione dal georgiano antico di E. Taq'aišvili, ricerca e

commento a cura di M. S. Čxart'išvili]. Tbilisi: Mecniereba (Pamjatniki gruzinskoj istoričeskoj literatury [Monumenti di letteratura georgiana storica], 7; Istočniki po istorii Gruzii [Fonti di storia della Georgia], 59).

Orbeliani, Sulxan-Saba (1991). *Leksik'oni kartuli* [*Dizionario georgiano*], vol. 1, avt'ograpuli nusxebis mixedvit moamzada, gamok'vleva da ganmart'ebata leksik'is saʒieblebi daurto Il. Abulaʒem [preparato per la stampa secondo gli autografi, saggio introduttivo e indici delle spiegazioni di Il. Abulaʒe]. Tbilisi: Merani.

Ortroy, F. van et al. (edd.) (1917-1919). «Histoires monastiques géorgiennes». *Analecta Bollandiana*, 36-37.

Poggi, Vincenzo (2000). «L'esorcismo del cilicio in Rufino». In: Shurgaia, Gaga (a cura di). *Santa Nino e la Georgia. Storia e spiritualità cristiana nel Paese del Vello d'oro*: Atti del I Convegno internazionale di studi georgiani, Roma, 30 gennaio 1999. Roma: Edizioni Antonianum (*Medioevo*, 4), pp. 25-41.

Rahlfs, Alfred (ed.) (1935). *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, vol. 1, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

Rat'iani, Zurab (1995). *C'q'arota ɣaɣadi anu p'irikita Sakartvelo* [*Il grido delle fonti ovvero la Georgia di là*]. Tbilisi.

Rewriting Caucasian History (1996), The Medieval Armenian Adaptation of the *Georgian Chronicles*, The original georgian texts and the armenian adaptation translated with Introduction and Commentary by R. Thomson. Oxford: Oxford Clarendon Press.

Sakartvelos ist'oriis nark'vevebi rva t'omad [*Ricerche sulla storia della Georgia*] (1970-1980), vol. 1-8, Tbilisi: Sabč'ota Sakartvelo.

Sakartvelos saxelmc'ipo muzeumis kartul xelnac'erta aɣc'eriloba, Sakartvelos saist'orio da saetnograpio sazogadoebis q'opili muzeumis xelnac'erebi (*H k'olekcia*) [*Descrizione dei manoscritti georgiani del Museo Statale di Georgia, Manoscritti dell'ex Museo della Società storica ed etnografica di Georgia* (*Collezione H*)] (1951), šedgenilia da dasabeč'dad damzadebuli L. Kutatelaʒis mier, Il. Abulaʒis redakciit [composto e preparato per la stampa da L. Kutatelaʒe, a cura di Il. Abulaʒe], vol. 2. Tbilisi: Sakartvelos SSR mecnierebata ak'ademiis gamomcemloba.

Šengelia, Nodar (1968). *Selčuk'ebi da Sakartvelo XI sauk'uneši* [*I selgiuchidi e la Georgia nell'XI secolo*]. Tbilisi: Mecniereba.

Shurgaia, Gaga (2000). «Mcxeta – la capitale rifondata. Per un'interpretazione del messaggio simbolico-estetico della *Vita di santa Nino*». In: Shurgaia, Gaga (a cura di), *Santa Nino e la Georgia. Storia e spiritualità cristiana nel Paese del Vello d'oro*: Atti del I Convegno internazionale di studi georgiani, Roma, 30 gennaio 1999. Roma: Edizioni Antonianum (Medioevo, 4), pp. 69-97.

Shurgaia, Gaga (2003). *La spiritualità georgiana*: Martirio di Abo, santo e beato martire di Cristo *di Ioane Sabanisʒe*, presentazione di L. Menabde. Roma: Edizioni Studium (La Spiritualità Cristiana Orientale, 3).

Shurgaia, Gaga (2012). «La riforma ecclesiastica di Vaxt'ang I Gorgasali, re di Kartli († 502)». *Orientalia Christiana Periodica*, 78, pp. 393-438.

Siraʒe, Revaz (1997). *„C'minda Ninos cxovreba" da dasac'q'isi kartuli agiograpiisa* [La vita di santa Nino *e l'inizio dell'agiografia georgiana*]. Tbilisi.

[A. T'iroyean (a cura di)] (1884) *Hamaṙot patmut'iwn vrac' əncayeal J̌uanšēri Patmc'i* [*Breve storia dei georgiani dello storico Ǯuanšer*]. Venezia.

Voicu, Sever J. (1989). «La patristica nella letteratura armena (V-X secolo)». In: Quacquarelli, Antonio (a cura di), *Complementi interdisciplinari di patrologia*. Roma: Città Nuova, pp. 657-696.
Xornauli, Gigi (2000). *Pšauri leksik'oni* (*8046 sit'q'va*) [*Vocabolario del dialetto di Pšavi* (*8046 voci*)]. Tbilisi: [s. n.].
Ǯavaxišvili, Ivane (1977). *Txzulebani tormet' t'omad* [*Opera omnia*], vol. 8. Tbilisi: Mecniereba.
Ǯavaxišvili, Ivane (1983). *Txzulebani tormet' t'omad* [*Opera omnia*], vol. 2. Tbilisi: Mecniereba.
Ʒveli kartuli agiograpiuli lit'erat'uris ʒeglebi [*Monumenti di agiografia georgiana antica*] (1964), vol. 1, Il. Abulaʒis xelmʒɣvanelobita da redakciit [a cura di Il. Abulaʒe]. Tbilisi: Sakartvelos SSR mecnierebata ak'ademiis gamomcemloba.
Ʒveli kartuli agiograpiuli lit'erat'uris ʒeglebi [*Monumenti di agiografia georgiana antica*] (1968), vol. 4, Il. Abulaʒis xelmʒɣvanelobita da redakciit [a cura di Il. Abulaʒe]. Tbilisi: Mecniereba.

Uno *Car'* implora lo *Car'*
La lettera del Patriarca Iov allo *Car'* georgiano Aleksandre II

Gianfranco Giraudo
Università Ca' Foscari Venezia

Abstract. A Czar begs another Czar: a letter from Patriarch Iov' to Georgian Czar Alexandre II. This paper contains the text and the translation of a Russian text of the end of the fifteenth century. It is Moscow Patriarch Iov's answer to the request of protection by a Georgian Prince. The Patriarch gives him a lesson of Russian theology of power.

Optarem autem, ut ſemel Cartaliniæ, & Gruſſiniæ Regulorum, quos noſter Tzar in suis titulis Tzares appellat, persona, & ditiones oculis uſurparent, persuaſus etenim vivo quòd videntibus intra montuoſos Georgiæ fines tot Tzares Moſchis, vel Perſis, vel Turcis tributario longé ab omni principali splendore vitam multarum rerum indignam vivere, Tzaris nomen vileſceret adeò, ut illud in Imperatorium vertere impoſterum erubescerent.[1]

Così scrive nella seconda metà del Seicento il Messo cesareo Augustin Meyerberg, che poi sente il bisogno di ribadire e sottolineare quello che per lui è un imperdonabile, ai limiti del ridicolo, abuso linguistico:

Cum vero genus suum hi Principes a Davide Hebreorum Rege vanâ jactantiâ referant, ideoquè Reges audire velint, Tzaris prædicato donati a Moſchis libenter fuerunt, ut ſtrepitoſi tituli honor in sè redundet, dum per imaginariè acquisitumin eos advocatiæ jus Tzarùm Tzar vocari gestit. Hinc patet, quàm nulo jure Alexius Iveriæ, et Tzarùm Cartaliniæ, & Gruziniæ [...], dominum ſe ſcribat (Meyerberg 1679?, p. 83).

1. Meyerberg (1679?), p. 63. Augustin Mayer (1612-1688), nob. von Mayern (Meyern), poi Frhr. von Mayerberg), *Hofkammerrat*, ha svolto nel corso di trenta anni varie delicate missioni: a Genova, 1558-1559; nelle città tedesche di Magonza, 1672-1763, e Treviri, 1684-1685; in Europa Orientale per cercare di coinvolgere Russia e Polonia rappacificate in quella Crociata che mai si sarebbe realizzata. Soggiornò in Curlandia, 30 marzo-2 aprile 1661; Russia, insieme con il Calvucci, 26 maggio 1661-6 maggio 1662; in Polonia dal 13 ottobre 1662. Si veda *Repertorium*, pp. 133, 147, 149, 159-161, 171, 245. Su Horatio Wilhelm ritter von Calvucci, *innerösterrichisher Regimentsrat*, v. *Repertorium* [1648] (1950), pp. 147, 161.

Figura 1. Fëdor Inanovič, *Car'* (1584-1598)

Ma la polemica è indirizzata non tanto agli, in fondo, innocui *Reguli* caucasici, quanto al titolare del trono moscovita, che usurpa, non tanto abusa o svilisce, titoli che non gli spettano.

Questa prassi usurpatoria risale ad un secolo e mezzo prima e si è potuta rinnovare grazie alla, per così dire, leggerezza o disattenzione, o interessata interpretazione di parole di qualche Sovrano cattolico,

addirittura di un Pontefice, nonché di un infedele usurpatore di titolo imperiale.

Tzaris titulum Basilius Joannis filius, & alterius parens primus, ut ſcribit Herberſteinius, aſſumpſit. Cui adſtipulatus eſt ejuſdem Basilij filius Juanus, dum anno 1552 Sigismundi Augusti Regis Poloniæ legatus dixit, à Summo Pontifice Clemente, Romanoquè Imperatore Maximiliano parenti ſuo tributum fuisse. Cumquè supremus sacrorum in Moschoviâ Antistes alijs ejusdem legatis biennio post litteras ejusdem Maximiliani, & Solymanni Turcorum tyranni, quibus Basilium Basilides hoc titulo degnati fuerant, ostendisse dicatur, erare videntur ij, qui poſt haec omnia siné contraddictione narrarunt, aſſerunt hunc titulum ab Juano post debellatos Casanenses usurpari cœptum. De hoc vocabulo manuerunt jamdiu ipse Herbersteinius, quàm Gaguinus, nuperquè Olearius linguarum interpretes, quòd Russico idiomae Tzar non Imperatorem, ut ipsi vertere solent; sed Regem significet, dum ipſi Moſchovitae a sacrâ paginâ Sclavonica lingua loquente, regibusq̃; semper Tzaris nomen tribuente edocti, cúm de Romanorum Imperatore & Domino suo unico orationis contextu loquuntur, nunc Tzarem, illum Cæſarem, ut ego pluries audij; notabili differentia appellet. Ipſesq̃; Magnus Dux ſe non Russorum, non Moschorum Tzarem; ſed indistinctè Tzarem, vel distinctè Tzarem Casani, Tzarem Astrachani, Tzarem Siberiæ vocet, quæ certè nullo modo Imperia nec Regna (Siberiâ exceptâ) vocari merentur, cùm præter urbes, unde denominantur, vix aliquot in jurisdictione suâ oppidula numerent. Interpretum tamen aliquot amicâ monitione poſt habitâ vocabulorum voluntatè falſi inverſores puniendâ Imperatorij nominis dejectione in incœpto pervicaciter pergunt. Si in exteras gentes tanto studio ſeruntur, ut eas ornare ampolloſis titulis velint, & nomen Tzareum propter affinitatem ſoni cum Cæſareo aliquid supra Regium auguſtius ſpirare credunt, principes earum Tzares dicant, non Imperatores. Sic in falsi crimen non impingent, & adulationi ſuæ facient ſatis (Meyerberg 1679?, p. 63).

Qualche decennio prima aveva dato un colorito quasi caricaturale all'esposizione delle pretese moscovite Adam Olearius, che alla fine è colto da un qualche scrupolo e paga, come già Herberstein, il debito tributo al timore ed al rispetto che ispira il Moscovita, quasi Dio in terra:

Sie nennen ihr Oberhaupt / Welikoi Kneß oder Großfürsten / Zaar / Zaare Majestät / und wollen etliche das biß Wort sol herkommen von Cæsar. Er führet auch glech Ihr. Röm. Kayserl. Majestät im Reichswapen und Jnsiegel einen doppelten Adler / wiewol mit niedergeschlagenen Flügeln über dero Häupter vor diesem zwar nur zwo / oder jetzo drey Kronen / darmit neben seinem Russischen auch die zwey Tartarischen Königreiche Astrachan und Casan anzudeuten. Am Leibe des Adlers hänget ein Schild / in welchem ein Reuter mit einem Spieß einen Drachen sticht / wie aus beigesatztem Abrisse / welcher neben dem Titel auch die grösse zu erkennen gibt / zu sehen. Solchen Adler hat der Tyranne Jvan Wasilowitz als Ehrgeitz / in dem aus dem Geblüte der Römischen Kayser zu sein / sich rühmete / erst eingeführet. Es nennen ihn auch seine Dolmetscher / und

2. Colophon dei Commentarij di Sigmund Herberstein, Basilea 1571

etliche der deutschen Kauffleute in Mußkow einen Kayser. Aber weil die Russen auch den König David einen Zaar nennen / bedeutet das Wort vielmehr einen König / und kan vielleicht seinen Uhrsprung haben vom Hebreischen צרה Zarah welches Balsam oder eine Salbe heisset […]. Sie erheben ihren Zaar sehr hoch / gedenken seines Namens in Zusammenkunfften mit sehr grosser ehrerbietung / und fürchten ihn so hoch / ja mehr als GOTT (Olearius 1656, pp. 220-221).

Il primo a porre l'accento sulla controversa interpretazione del titolo di *Car'* era stato il già citato, che cita con ineguagliata precisione la titolatura dello *Car'*, ne sottolinea lo strapotere e propone un parallelo tra questi ed il Sultano, en-

3. Frontespizio della Reisebeschreibung di Adam Olearius

trambi concorrenti dell'Imperatore d'Occidente nella rivendicazione dell'eredità imperiale romana:

Porrò cum omnes hunc Imperatorem nunc appellent, uidetur neceſſarium, ut & titulum, & causa huius erroris exponã.Czar Ruthenica lingua regem ſignificat. cum autem communi Slauonica lingua, apud Polonos, Bohemos, & alios omnes sumpta quadam coſõnantia, ab ultima. & ea gravi quidem ſyllaba Czar, Imperator ſeu Cæſar intelligatur: unde omnes qui Rhutenicum idioma ſeu literas non callent, item Bohemi, Poloni, atque etiam Slavi regno Hungarico ſubditis, alio nomine regem appellant, nempe Kral, alij Kirall, quidam Koroll: Czar autem solum

Cæſarem, ſeu Imperatorem dici exiſtimant: unde factum, ut Rhuteni interpretes audientes Principem ſuum ab externis nationibus ſic appellari, cœperunt et ipſi Imperatorem nominare, nomen'que Czar dignius eſſe quam Regis (licet idem significent) exiſtimant. Cœterùm ſi euoluas omnes eorum hiſtorias , atq. ſacram ſcripturam, ubique Regis nomine Czar, Imperatoris uerò Keſſar reperies. Eodem errore Impderator Thurcarum Czar appellatur, qui tamen non alio eminentiore quam Regis, hoc eſt, Czar titulo ab antiquo eſt uſus (von Herberstein 1571, p. 16).

Queste, forse troppo lunghe, citazioni ci avvicinano al senso del testo che intendiamo esaminare: ci fanno comprendere come gli avvenimenti ivi descritti possano essere compresi fuori del contesto della *Rus'*, ovvero come fuori della, nella fattispecie, nascente *Rossijskaja imperija* si faccia fatica, o non si voglia, o non si debba cercare di giudicare dall'interno, in un contesto marcato *hic et nunc*. In realtà la situazione presentata dalla lettera del neo Patriarca, fresco di elezione ad una carica sino ad allora inesistente, è estremamente semplice: da un lato c'è lo *Car'*, dignità anche questa di recente istituzione, la cui titolatura si sta precisando e stabilizzando; dall'altro, uno *Car'*, cioè un qualsiasi Sovrano ortodosso, che allo *Car'* (*Βασιλεύς* Imperator) si rivolge come supplice, o come tale viene considerato.

È stato dimostrato come il titolo di *Car'* sia stato applicato nella *Rus'* ad oscuri Principi locali per meriti acquisiti nei confronti della vera Fede (Vodoff 1978, pp. 32 sgg.); è stato altresì dimostrato che il trinomio presuntivamente imperfetto (ц҃рь *Βασιλεύς* Imperator), non più tale, è assurto a marchio di legittimità per i già Gran Principi già di Vladimir e di Mosca (Giraudo 1986, pp. 545-572.).

Pur in accordo con un collaudato armamentario ideologico ed all'interno della nascente ideologia imperiale moscovita il Patriarca Iov espone i propri titoli in un modo che va oltre la corrente titolatura:

Въ Святемъ дусѣ благословеніе Иева Патріарха цартвующаго Града Москвы и всея Русіи, новаго Рима …

Nella norma è la definizione di Mosca come «Città imperante», perfetto calco del greco *βασιλεύουσα πόλις*, non «imperiale», come si potrebbe esser tentati di dire; la forma Русии, genitivo senza nominativo, corrente tra la fine del XV secolo e la seconda metà del successivo, rappresenta una contaminazione tra il vecchio temine dalla valenza cultural-spirituale *Русь* ed il neologismo *Россия* dalla connotazione espressamente politica (Giraudo 2007 pp. 283-309). L'attribuzione a Mosca del termine «Nuova Roma» *Νέα Ρώμη*, ancorché, a quanto ci risulta, un *ἅπαξ*, marca il desiderio di affrancamento dalla mediazione costantinopolitana; inoltre, il fatto che alla richiesta di aiuto politico-militare da parte di un Sovrano pure ortodosso risponda il Patriarca significa chia-

4. Il Patriarca Iov

ramente che qualsiasi sostegno al georgiano presuppone l'accettazione da parte di questi dell'Ortodossia nella versione messianica moscovita.

Se non si tiene conto di quanto sopraddetto, l'invito rivolto allo *Car'* Aleksandre ad osservare con rigore i precetti della retta fede parrebbe alquanto superfluo, dato che quegli aveva sovvenuto con larghezza ai bisogni dei monasteri georgiani a Gerusalemme e sul Monthe Athos, aveva fondato in patria chiese e monasteri e promosso il restauro e la conservazione dei beni culturali nazionali (Salia 1983, p. 266).

Il perché della scelta di Aleksandri è sin troppo evidente, come lapalissianamente sottolinea W. E. D. Allen:

> The reasons which prompted King Alexander of Kakheti – whose country was in frequent contact with the Oecumenical Patrarchate of Constantinople – to seek spiritual guidance from Moscow were political rather than religious; his intention was to win the good grace of the Metroplitan of Moscow who could influence the devout Tsar Fedor (Allen 1972, p. 236).

Aleksandre sarebbe stato veramente ingenuo se avesse pensato di trovare in Iov una sponda presso un Sovrano il cui unico titolo riconosciuto è la sua *pietas.* Il Patriarca, non Metropolita, degradato secondo la comune tendenza occidentale a sottostimare quanto giunge da est di Vienna, era stato 'eletto' su designazione, teoricamente, del Sovrano, ma l'uomo forte del regime era notoriamente il cognato dello *Car'*, quel Boris Godunov, l'*optimus Princeps* che i Russi fanno fatica tuttora ad accettare come tale.

Allen delinea, questa volta in modo abbastanza condivisibile, il carattere dell'interesse di Mosca per la Transcaucasia, porta per l'espansione in Asia, quasi un ritorno alla casa madre:

> The origins of the new power of the Muscovian monarchy lay in a strange amalgam of those elements in Asiatic history, which, in the middle of the fifteenth century, had been already dead or dying. The administrative system, the religious and intellectual life, and the artistic tradition of Byzantium were combined with the military methods of the Tatars, so that the Asiatic cavalryman carried the portable icons and the rigid ideas of Roman autoracy from the Vistula to the Pacific […]. And that strange mediæval body emerged, dressed in a modern accoutrement, with its German brain, its Byzantine mind, its Tatar hands and Slav soul […]. By the capture of Astrakhan (1555) he [Ivan IV] made the Volga a Russian river and Muscovy became a potential aggressor against the heart of the Muslim West (Allen 1932, p. 162).

I primi tentativi moscoviti di *Drang nach Osten* sembrano un po' casuali, per il momento ancora privi di un elaborato piano strategico: la stessa spedizione di Ermak sembra sia stata sollecitata dagli Stroganovy più che da Mosca. La richiesta di aiuto da parte di un Sovrano caucasico ortodosso fa prendere coscienza alla corte moscovita delle nuove possibilità che le si offrono per realizzare la *propagatio imperii*, per essere fedeli alla propria vocazione messianica.

L'occasione non può non essere colta, ma è necessario che siano poste precise condizioni:

5. Aleksandri II di Kacheti

Божіею милостію разрушатся языци хотящая съ тобою брнаемь, и аки пси гладни землю полижутъ: Ангелъ Господень буди погоняя ихъ, и возсіяетъ Господь во дни творящихъ правду. Нынѣ же за премногую твою добродѣтель, Богъ сотвори тебѣ хотѣніе о исправленіи вѣры христіянскіа. Посылалъ еси пословъ своихъ, князя Каплана да священноинока Кирила да Хуршита, ко благовѣрному Царю и Великому Князю Ѳеодору Ивановичу всеа Русіи, бити челомъ, чтоб тебя пожаловалъ, послал къ вамъ по совѣту съ нами, для испавленія вѣры христіанскіа, учительныхъ людей.

La funzione di mettere sulla via della Fede, di esserne custode e garante spetta, nella miglior tradizione ortodossa, all'Imperatore, che può richiedere consiglio al Patriarca, ma non obbligato a farlo.

И благодатью Христовою Царь и Великий Князь Ѳеодоръ Иванович всея Русіи, благоуставный святого пути, премудрый снискатель святыхъ преданій, богоугоднѣ цвѣтуще, исходатай и поспѣшникъ истинѣ, одѣяся свѣтомъ благочестія, имѣя покровъ на себѣ многосвѣтную благодать Господню и по всѣй поднебеснѣй благочестіемъ яко солнце сиая, по добротѣ сердца своего, прошеніе твое слышавъ зѣло радости и веселіа исполнився, Пророка же Исаіи гласъ восприимъ глаголаше: «да возрадуется душа моя о Господѣ, яко облече мя въ ризу спасенія и одежею веселія одѣя мя».

Tra le numerose citazioni bibliche a sostegno della necessità di conservare pura ed incorrotta la Fede la più significativa, quella che le riassume tutte, è quella di Mt 6, 33:

ищѣте прежь царствія Божія и правду его, и сія вся приложатся вам.

La retta Fede è, naturalmente, quella della terra di *Rus'*, la terra che, nonostante tutte le aggressioni subite, dai Cavalieri Teutonici all'Orda d'Oro, ha saputo preservarla immune da qualunque influenza esterna, al contrario delle martoriate terre caucasiche:

Слышимъ убо въ васъ церковь Христову честною его кровію искупленую отъ клятвы законныя, разньствующу и попоираему развращеньми. Не вѣмъ коими прелестьми возникнуша вамъ соблазны и смущеніе прияли есте. Разумѣй, сыне нашь, словеса пророческая, яже нѣкогда и Господь нашь Іисусъ Христосъ рече: «жалость дому твоего снѣсть мя.» Кто есть отъ благовѣрныхъ и богоразумныхъ, егоже не подвиже жалость, зряще церкви Христовы мятущася, и видя виноград, Богом насажденный, егоже обонимаютъ вси мимоходящіи путемъ, и поѣдаетъ его инокъ дивій злохитрьством, и никтоже можетъ стати противну ярости его, скудости ради духовныя?

Una precisa caratterizzazione della storia religiosa georgiana è quella offerta da Meyerberg:

Jueria, ſiue Iberia, quæ Georgia, ſiuè Turcico nomine Gurgistania nunc dicitur [...]. Plures habuit quondam Regulos Chriſtiaanis sacris a tempore nascentis Ecclesiæ [...] initiatos. Sed à diſſeminatis ab Eutiche de unicâ post unionem in Christo naturâ erroribus à Jacopo Baradeo Syro deindè acerrimè propugnatis ſeductos, ideoquè Jacobitas nuncupatos. Bello hi superiori seculo inter Turcorum Imperatorem Selymum, Solimanem & Amurathem hujus nominis tertium, & Persarum Reges Ismaelem, Tamasum, ac Mahumetem Hodabendum atrocissimo

exorto, ſæpiusqué resumpto, divisis stadijs his, vel illis, majorem tam partem Persis, quibus tributo pendebant, adhæſerunt. Totqué ex eis, ut parti cui addixerant, per gratioria fidelitatis obſequia ſè probarent, ad Mahometicam ſuperſtitionem infami apostasiâ tranſfugerunt, ut modò inter Georgianos Principes vix unus aut ſupersint, qui fidem Chriſti ſervatori promissam ſervaverint.

Le virtù richieste al Principe ortodosso sono di un doppio ordine: virilità e spiritualità.

Тако и нам достоитъ вся чюства наша очистививше, облещися во вся оружія Божія, зрѣти и обращатися тамо, откуду діаволъ, рыкая яко левъ, приходитъ искый церковь Божію растерзати, и ополчитися и братися мужествено, повинующеся под крѣпкую руку Божію, и ничтоже насъ вредити можетъ [...]. Ты же, елико можеши, вмещай; плотскы же не высокомудрьствуй, плотское бо мудрованіе смерть есть, а мудрованіе духовное животъ и миръ: но паче проси отъ Дающаго всѣмъ премудрость духовную, и тебе дасться, токмо божественныа книги почитай прилежно, ревнуя ученію, и послетъ тебе Богъ, якоже Филиппа иногда оному евнуху въ наставленіе твое церковнаго благочестіа.

La lettera, più un'omelia che un'esercizio di diplomazia, si conclude con un accorato appello:

Ты же пріими наказаніе добродѣтельное: почитай истиннымъ радѣніемъ, съ благоусердіемъ, плоцкая родители, паче же священникы, ходатаи о вас Богу: честь священническая на Бога восходитъ, и еже на нихъ безчестіе, якоже паче Бога прогнѣваетъ. Сыне, отнудъ въ церковная въ неповелѣнная не прикасайся; совѣта добрѣйшаdо ничтоже честнѣйши: дѣянія безсовѣтна прежде совѣтуй, таже творити...

L'insistenza sul rispetto dovuto al clero, l'altro corno della *symphonia*, sistematicamente umiliato dal padre del debole Sovrano al momento regnante, non è altro che un soprassalto di orgoglio, alquanto patetico, rappresenta la speranza di conquistare quel ruolo di indirizzo, non soltanto di consiglio richiesto per benigna degnazione, della politica che alla Chiesa della *Русь/Россия* è stato concesso soltanto episodicamente e mai incontestatamente.

L''omelia' del Patriarca, al di là dei suoi intenti pedagogici, è una delle prime testimonianze di una scelta politica che si sta elaborando e che avrebbe fruttato, nel corso di un paio di secoli, enormi acquisizioni territoriali. Il piccolo territorio su cui esercita il proprio tuttaltro che incontestato potere lo *Car'Aleksandr* non è per Mosca che una tessera del mosaico imperiale che lo *Car', Samoderec e Velikij Knjaz'* ha la sacra missione di ricostruire e rimodellare secondo un preciso disegno di ecumenismo politico e confessionale.

Appendice

Акты Историческіе, собранные и изданные Археографическою Коммиссіею, I, *1334-1598*, СПб., Въ Типографіи Экспедиціи Государственныхъ бумагъ, 1841, стр. 429-433

О Святѣм Дусѣ благословеніе Иева Патріарха царствующаго града Москвы и всея Русіи, новаго Рима, желания ради твоего истиннаго и душевныя ради пользы, возлюбленному сыну нашего смиренія, благородному и Богом хранимому Царю Александру Грузинскаго Царства Иверскіе земли, части и жребія рождьшіа плотію Творца всѣхъ Владыку Христа Бога нашего пренепорочныя Владычица нашіа Богородица и приснодѣвы Марія.

Посылалъ еси, сыне нашь, пословъ своихъ, священноинока Иоакима да старца Кирила да Хуршита, к христолюбивому к Государю Царю и Великому Князю Ѳеодорову Ивановичю всеа Русіи, бити челомъ, что тебя пожаловалъ, землю твою Иверскую взялъ въ свое Царское достояніе, въ область, под свою руку; да и къ намъ еси писалъ, чтобы мы посломъ твоимъ пособсвовалъ, чтобы тебя Царь и Великій Князь всеа Русіи пожаловалъ.

Per lo Spirito Santo, la benedizione di Iov, Patriarca della Città Imperiale e di tutta la Russia, Nuova Roma, per il suo giusto desiderio e per il bene della sua anima, all'amatissimo figlio di Nostra Umiltà, lo *Car'* di nobile lignaggio e protetto da Dio Aleksandr dello *Carstvo* georgiano della terra d'Iberia, parte ed appannaggio del nato di carne, il Creatore di tutti, il Signore Cristo Dio nostro (e) della Signora Nostra senza peccato, la Madre di Dio, la sempre Vergine Maria.

Hai inviato, figlio nostro i tuoi Ambasciatori, lo Ieromonaco Ioakim e lo *starec* Kirill e Churšit, al Sovrano amoroso di Cristo, l'Imperatore e Gran Principe Theodor Ivanovič di tutta la Russia, per supplicarlo che ti concedesse il suo favore e prendesse la tua terra d'Iberia nel suo imperiale dominio, in suo potere, sotto la sua mano, ed hai anche scritto a Noi perché assistessimo i tuoi Ambasciatori, acciocché l'Impe- ratore e Gran Principe Theodor Ivanovič di tutta la Russia ti concedesse il proprio favore.

Мы же Царю и Великому князю Ѳеодору Ивановичу усердно съ желаніемъ о тебѣ воспоминали. Благочестивый Царь и Великій Князь Ѳеодоръ Ивановичь всеа Русіи, благоразсудный и милостивый, нещадно сѣюще милость, яко солнце образно пресвѣтлыми лучами сіяя, благонравия сосудъ, богонасаженный рай мысленаго востока праведнаго солнца Христа, житіемъ богоугодными благыми дѣлы изообиловася, по твоему прошению и молению тебя пожаловалъ: Скипетръ Грузинскаго царства, Иверскую твою землю, пріялъ и от недруговъ твоихъ, своимъ Астороханскымъ и терскымъ воеводам обороняти тебе велѣлъ; и Божіею милостію разрушатся языци хотящая съ тобою брнаемь, и аки пси гладни землю полижутъ: Ангелъ Господень буди погоняя ихъ, и возсіяетъ Господь во дни творящихъ правду.

Нынѣ же за премногую твою добродѣтель, Богъ сотвори тебѣ хотѣніе о исправленіи вѣры христіянскіа. Посылалъ еси пословъ своихъ, князя Каплана да священноинока Кирила да Хуршита, ко благовѣрному Царю и Великому Князю Ѳеодору Ивановичу всеа Русіи, бити челомъ, чтоб тебя пожаловалъ, послал къ вамъ по совѣту съ нами, для испавленія вѣры христіанскіа, учительныхъ людей.

Noi ti abbiamo con zelo e sollecitudine ricordato all'Imperatore e Gran Principe Theodor Ivanovič di tutta la Russia. Il pio Imperatore e Gran Principe Theodor Ivanovič di tutta la Russia, che ben discerme e dispensa grazie, che brilla come sole dai luminosissimi raggi, vaso di buoni costumi, Paradiso insediato da Dio dell'Oriente spirituale del sole di giustizia, il Cristo, per la sua vita di buone azioni care a Dio, ti ha concesso, secondo la tua richiesta e la tua preghiera. il proprio favore: Egli ha assunto lo scettro dello *Carstvo* georgiano, la tua Terra d'Iberia, ed ha ordinato ai suoi governatori di Astrachan e del Terek di difenderti dai tuoi nemici; e per la grazia di Dio saranno disfatte le genti che vogliono far guerra con te, e come cani affamati leccheranno la terra: l'Angelo del Signore li incalzi, e brillerà il Signore nei giorni di chi compie la giustizia.

Ed ora, per le molte tue virtù, Dio ha creato in te il desiderio di emendare la fede cristiana. Tu hai inviato i tuoi Ambasciatori, il Principe Kaplan, lo ieromonaco Kirill e Churšit,[12] all' Imperatore e Gran Principe Theodor Ivanovič di tutta la Russia, ed (Egli) ha mandato a Voi, dopo essersi consigliato con Noi, persone che possano insegnarvi ad emendare l'ortodossa fede cristiana.

И благодатью Христовою Царь и Великий Князь Өеодоръ Иванович всея Русіи, благоуставный святого пути, премудрый снискатель святыхъ преданій, богоугоднѣ цвѣтуще, исходатай и поспѣшникъ истинѣ, одѣяся свѣтомъ благочестія, имѣя покровъ ча себѣ многосвѣтную благодать Господню и по всѣй поднебеснѣй благочестіемъ яко солнце сиая, по добротѣ сердца своего, прошеніе твое слышавъ зѣло радости и веселіа исполнився, Пророка же Исаіи гласъ восприимъ глаголаше: «да возрадуется душа моя о Господѣ, яко облече мя въ ризу спасенія и одежею веселія одѣя мя».

E per grazia di Dio l' Imperatore e Gran Principe Theodor Ivanovič di tutta la Russia, che ben guida sulla sacra via, sapientissimo custode delle sacre tradizioni, che fiorisce nel servizio a Dio, garante ed adiutore della verità, vestitosi della luce della pietà avendo come tetto la multiluce grazia del Signore, brillando come sole di pietà sulla terra posta sotto il cielo, per la bontà del proprio cuore, udita la tua preghiera, si empì di molta gioia ed allegrezza, facendo propria la voce del Profeta Isaia, disse: «e l'anima mia esulterà nel mio Dio, perchè egli mi ha rivestita della veste di salute, e del manto di *giustizia* mi ha addobbata» [Is 61,10].

Усердно–истиннымъ желаниемъ, по совѣту съ нами, послалъ къ вамъ учительныхъ людей, чтобы вы съ нами были едина вѣра истинная православная христіанская; а церкви Божія благолѣпіемъ украсити, послалъ иконописцовъ.

Spinto da vero zelo e sollecitudine, dopo essersi consultato con noi, ha inviato a voi persone che possano istruirvi, affin- ché voi e noi abbiamo un'unica vera fede ortodossa cristiana; e per adornare splendidamete le chiesedi Dio, vi ha inviato iconografi.

Нынѣ же тебѣ священное и боговещанное возлагаемъ ученіе: «Верую бо единаго Бога Отца, Вседержителя» (весь до конца), сице мудрствуй, и вѣруй по преданію святыя Божія соборныя и апостольскія церкви, и Вселенскихъ седми Соборовъ отъ всѣхъ, яко отъ учителей, благочестіе приемли: тѣмже всяко зловѣріе и ересь отгоняется.

Noi ora ti poniamo su di te la dottrina consacrata ed annunciata da Dio: «Credo in un Dio Padre Onnipotente...» (e sino alla fine); rifletti su ciò e credi, secondo la tradizione della santa Chiesa di Dio, cattolica ed apostolica, e dei santi sette Concilî Ecumenici, da tutti, come da maestri, ricevi la devozione; con ciò ogni malvagia credenza ed eresia viene rigettata.

Сіе вѣры нашія христіанскія чистое и непорочное исповѣданіе; по сему жителствовавше, к Востоку мысленаго Солнца тщимся с Праведными насладитися. Сіе убо подобаетъ и вашему богохранимому разуму отъ сего разумѣти, подобаетъ же всякимъ образомъ и всякимъ тщаніемъ, съ чистотою, сохранити заповѣди Господни, занеже паче началникомъ зрятъ наказанія.

Questa è la professione pura ed incorrotta della fede nostra cristiana; vivendo secondo questa, ci sforziamo di accostarci con gioia, insieme con i Giusti, all'Oriente del Sole spirituale. Perciò conviene che anche il vostro intelletto da ciò intenda; conviene, altresi, in ogni modo e con ogni sforzo, con purezza osservare i comandamenti di Dio, perché soprattutto contro chi comanda sono rivolte le punizioni.

Ты же паче внимай, да не точію слышатель, но и творецъ буди добрыхъ досточюдныхъ дѣяній богоугодныхъ; помни глаголы Господа Бога Спаса нашего Іисуса Христа: «ищѣте прежь царствія Божія и правду его, и сія вся приложатся вам.»

Tu più fai attenzione per essere non soltanto ascoltatore, ma anche artefice di buone e splendide azioni che compiacciano Dio; ricorda le parole del Signore Dio nostro Salvatore Gesù Cristo: «Cercate adunque, in primo luogo, il regno di Dio e la sua giustizia, e avrete di sovrappiù tutte queste cose» [Mt 6, 33].

И желаю истинно ваше недоумѣніе просвѣтити благочестіемъ и дарованіе духовное исполнити, о немже обрящете царствіе Божіе.

E desidero veramente illuminare i vostri dubbi con la pietà e realizzare il dono spirituale, per il quale otterrete il Regno di Dio.

Слышимъ убо въ васъ церковь Христову честною его кровію искупленую отъ клятвы законныя, разньствующу и попоираему развращеньми. Не вѣмъ коими прелестьми возникнуша вамъ соблазны и смущеніе прияли есте. Разумѣй, сыне нашь, словеса пророческая, яже нѣкогда и Господь нашь Іисусъ Христосъ рече: «жалость дому твоего снѣсть мя.» Кто есть отъ благовѣрныхъ и богоразумныхъ, егоже не подвиже жалость, зряще церкви Христовы мятущася, и видя виноград, Богом насажденный, егоже обонимаютъ вси мимоходящіи путемъ, и поѣдаетъ его инокъ дивій злохитрьством, и никтоже можетъ стати противну ярости его, скудости ради духовныя?

Sentiamo che tra di voi la Chiesa di Cristo, riscattata grazie al suo prezioso sangue dalla legittima maledizione, è divisa e straziata dalla corruzione. Non so per quali seduzioni si sia sviluppata in voi la tentazione e come abbiate accettato il disordine. Intendi, figlio nostro, le parole profetiche che pronunciò una volta il Signore nostro Gesù Cristo: «lo zelo della tua casa mi ha consumato» [Ps 68,10]. Chi appartiene al novero di chi ben crede ed intende le cose divine, non è forse mosso a compassione, vedendo le chiese di Dio nel disordine, vedendo la vigna piantata dal Signore saccheggiata da tutti i passanti, divorata da un feroce monaco di maligna intelligenza [Ps 79, 13] e non potendo nulla fare per la propria miseria spirituale?

И кто не умилитъ сердца своего и не влачется, зряще разореніе церкви Христовы? Слыши Апостола Павла глаголюща: «иже возсия въ сердцахъ нашихъ, ко просвѣщенію разума, славы Божіа о лицѣ Христовѣ, нераденія и небреженіа самовластна недуга свободитеся и подвизаетеся достигнути въ пристанище горняго Іерусалима.»

Chi non sentirà intenerirsi il cuore e non piangerà vedendo la desolazione della Chiesa di Cristo? Ascolta l'Apostolo Paolo che dice: «egli stesso rifulse nei nostri cuori, perché chiara si rendesse la cognizione della gloria di Dio sulla faccia di Gesù Cristo [II Cor 4,6], e sarete liberati dal morbo prepotente della negligenza e del disprezzo e vi muoverete per raggiungere lassuso Gerusalemme [Gal 4,26]».

Подобаетъ убо намъ, православнымъ христіаномъ, дарованіемъ Божіимъ, вся заповѣди Господни и святыхъ Апостолъ и Пророковъ и святыхъ Отецъ ученію непорочно хранити, да тѣмъ избавимся противныхъ вѣтровъ эретическаго ухищренія и самомнительныа прелести, и сподобимся достигнути вѣчныя и непрекосновенныа славы, идѣже будетъ жизнь всѣмъ вѣрующимъ во имя Господа Бога Спаса нашего Іисуса Христа, «о Немже имамы избавленіе кровію его и оставленіе грѣхомъ, Иже есть образъ Бога невидимаго, перворожденъ всеа твари, яко о немъ создана биша всячьская, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая, и всячьская о Немъ состоятся, Иже грѣха не сотвори и лесть не обрѣтеся въ устѣхъ его.»

Conviene a noi, Cristiani ortodossi, per mezzo del dono divino, conservare incorrotti i comandamenti del Signore e la dottrina dei Santi Apostoli, di Profeti e dei Santi Padri, ché con ciò ci salveremo dai venti contrari delle macchinazioni dell'eresia e dalla seduzione della presuntuosità, e diverremo capaci di raggiungere l'eterna ed inviolabile gloria lì dove è vita per tutti coloro che credono nel nome del Signore Dio Salvatore nostro Gesù Cristo, «in cui abbiamo la redenzione mediante il sangue di lui e la remissione de' peccati, il quale è immagine dell'invisibile Dio, primogenito di tutte le creature; imperocchè per lui sono state fatte tutte le cose nei cieli e in terra, le visibili e le invisibili, e le cose tutte per lui sussistono [Col 1,14-17]; il quale non fe' peccato, né frode trovavasi nella sua bocca [I Pt 2,22]».

Сего чистая и непорочная уста рекоша и повѣлеша испытати Писания и обрѣтати въ немъ животъ вѣчны. Сыне нашь! со вниманіемъ искусно разумѣй, и отврьзи умныа звѣницы ума твоего, и чти словеса Господня божественныхъ Писаній обоего Завѣта, симъ же писаніемъ не обыче долготы словесъ вмѣщати, понеже пишу вкратцѣ, ко извѣ- щенію, яко в настоящее се въ послѣднее время, во многихъ странахъ, разгорѣся великъ пламень злохитрыхъ и многоглавныхъ ересей, таж и Триединаго Божества коснутися дръзнуша, вси же богоборцы и хищники; но яко сѣно огню постоитъ, тако и тіи сего гонзнути могутъ, изчеснутъ бо и погибнутъ по образу начальникъ своихъ.

Ты же боголюбезный и богохра- нимый о Христѣ, въоружи свое сердце, наполинися о Бозѣ духа, мужайся и крѣпися, стани крѣпко противъ враговъ Божіихь, якоже добрый воинъ Христовъ, по Еуангельскому Господню словеси: «пастырь добры душу свою полагаетъ за овца, а наемникъ, иже нѣсть пастырь, ему не суть овца своа, видит волка грядуща и оставляетъ овца и бѣгаетъ, и волкъ расхититъ ихъ и распудитъ [?].»

Ты же духовный нашь сыне, не яко наемникъ, но яко истинны пастырь, потщися усердно исправити благовѣріемъ врученное тебѣ отъ Бога словесное стадо Христовыхъ овецъ.

Ciò dissero le sue labbra pure ed incorrotte ed ordinarono di interrogare le Scritture e di ottenere in lui la vita eterna. Figlio nostro, con attenzione ed acume intendi ed apri le pupille del tuo intelletto ed onora le parole del Signore nelle divine Scritture dell’un e dell’altro Testamento. Con questo scritto non mi pare opportuno affastellare lunghe parole, poiché scriverò in breve, per tua informazione, che ora negli ultimi tempi, in molti paesi arde grande fiamma di maligne eresie dalle molte teste, sì che osano toccare persino la Divinità Una e Trina tutti questi nemici di Dio e predatori. Ma, come il fieno resiste al fuoco, così anche costoro possono salvarsi, (ma) spariranno e periranno al modo dei loro capi.

Tu, amoroso di Dio e da Dio protetto, per Cristo, arma il tuo cuore, riempiti di spirito divino, acquista coraggio e vigore, opponiti con fermezza ai nemici di Dio, come un valido guerriero di Cristo, secondo la parola del Signore nell’Evangelio: «il buon pastore dà la vita per le sue pecorelle. Il mercenario poi, e quei che non è pastore, di cui proprie non sono le pecorelle, vede venire il lupo, e lascia le pecorelle e fugge, e il lupo rapisce, e disperge le pecorelle [Io 10, 11-12]».

Tu, figlio nostro spirituale, non come mercenario, ma come vero pastore, sforzati con zelo di correggere con la retta fede il gregge, affidatoti da Dio, di pecorelle di Cristo.

Всякого плода предтваряетъ цвѣтъ, нѣсть вида … усердію твоему … послетъ ти помощь: подобаетъ бо намъ явитися искуснымъ въ вѣрѣ и добродѣтелѣхъ, по преданію церковному. На насъ бо нынѣ, въ нерадѣніи сущихъ, сбыстся Апостольское слово, еже глагола: «подобаетъ и ересемъ въ васъ быти, да искуснѣе явитеся.»

Ogni frutto è preceduto da un fiore, non si vede [luogo corrotto], al tuo zelo [luogo corrotto], ti manderà ausilio; conviene infatti a noi essere sperimentati nella fede e nelle virtù, secondo la tradizione della Chiesa. Ora, per noi che siamo negligenti, si realizzerà la parola del l'Apostolo che dice: «Imperocchè fa di mestieri che sianvi anche delle eresie, affinchè si palesino que' che tra voi sono di buona lega [1Cor 11,19]».

Правовѣрный сыне нашь, виждь толикъ облежащь ны облакъ ругателей, различныхъ и многокульныхъ супустатъ, неискусныхъ же и не утверженыхъ, иже незловибы мнящеся, истинную вѣру обрѣсти, толь велико поползновеніе.

Figlio nostro di retta fede, vedi quanti ci avvolgono nugoli di offensori, di diversi e blasfemi apostati che non hanno perizia né conferma, che ritengono di essere innocenti e di aver trovato la vera fede, tanto è lo strisciare.

И сицевыя ради вины сіе предложися: понеже врачемъ достоиыъ съ прилежаніемъ прилагати пластырь тамо, идеже есть тѣлесная язва; воиномъ же въздвизати ориужіе и ополчитися крѣпко тамо, идеже есть супостатная брань; строителемъ ко– рабельным искуство хитрости своея показовати во время и бурнаго противленіа.

A causa di ciò, ecco che cosa è stato proposto: poiché spetta al medico porre con attenzione l'empiastro laddove è nel corpo una piaga, ed al guerriero spetta sollevare le armi e schierarsi con forza laddove è l'attacco dei nemici, e spetta ai nocchieri mostrare perizia ed abilità nel tempo del'inverno e quando si scatena la bufera.

Тако и нам достоитъ вся чюства наша очистививше, облещися во вся оружія Божія, зрѣти и обращатися тамо, откуду діаволъ, рыкая яко левъ, приходитъ искый церковь Божію растерзати, и ополчитися и братися мужествено, повинующеся под крѣпкую руку Божію, и ничтоже насъ вредити можетъ.

Così spetta a noi, purificati i nostri sensi, vestirci delle armi di Dio, di guardare e rivolgerci là, onde il Diavolo, ruggendo come un leone, viene per straziare la Chiesa di Dio; schierarci e batterci virilmente, sottomettendoci alla forte mano di Dio, ché nulla potrà nuocerci.

Ты же, сыне нашъ, въ сладость почитай Божественныхъ Писаній, и блюдися бѣсовскихъ козней и прелестьныхъ соблазнъ; умягчаютъ бо словеса паче елея, и та суть стрѣлы: но поминай слово Христово иже глаголютъ: «могый вмѣстити, да вмѣститъ.» Не едино бо дарованіе Духа Святаго всшмъ дается, но по мѣрѣ.

Ты же, елико можеши, вмещай; плотскы же не высокомудрьствуй, плотское бо мудро– ваніе смерть есть, а мудрованіе духовное животъ и миръ: но паче проси отъ Дающаго всѣмъ премудрость духовную, и тебе дасться, токмо божественныа книги почитай прилежно, ревнуя ученію, и послетъ тебе Богъ, якоже Филиппа иногда оному евнуху въ наставленіе твое церковнаго благочестіа.

Начало же въ вѣкы премудрости, имѣй всегда во сердцы страхъ Господень и разумъ благъ, и тако вся заповѣди исполнити можеши: «не слышателіе бо закону праведни предъ Богомъ, но творцы закону, сіи оправдятся.» Пророкъ клятвѣ предаетъ всѣхъ уклоняющихся от заповѣдей Господнихъ.

Слыши Христовы глаголы: «имѣяще кто вѣсть господина своего и не творитъ, больше осужденіе пріемлетъ.» Не приемшимъ же и не сохраншимъ кая отрада обрѣсти? Скверныхъ тщегласій отметайся и блюдися отъ творящихъ распри и раздоры, бесѣдъ же злыхъ о всемъ хранися, тлятъ бо обычаи благы, и растлѣваютъ умы, и лишатъ истины.

Tu, figlio nostro, considera dolci le divine Scritture, guardati dalle insidie demoniache e dalle tentazioni seducenti: le parole ammorbidiscono come l'olio, e quelle sono frecce; ricorda piuttosto la parola di Cristo che dice: «Chi può capire capisca» [Mt 19,12]. Non in unico modo il dono dello Spirito Santo viene dato a tutti, bensì secondo misura.

E tu, per quanto puoi, capisci: non cercare le vette della filosofia carnale, ché la filosofia carnale è morte, mentre la filosofia spirituale è vita e pace; più d'ogni altra cosa chiedi a Colui che a tutti dà sapienza spirituale, e ti sarà data; basta che tu legga con attenzione i libri divini, con zelo per la dottrina, e ti invierà Dio, a tua edificazione, come inviò Filippo a quell'eunuco [cf. At 8, 26-40], devozione alla Chiesa.

Questo è nei secoli principio della sapienza; abbi sempre nel cuore timore del Signore e buon intelletto, e così potrai adempiere a tutti i comandamenti: «Non quelli che ascoltan la legge son giusti dinanzi a Dio, ma que' che la legge mettono in pratica saranno giustificati [Rm 2,13]». Il Profeta maledice tutti coloro che si allontanano dai comandamenti del Signore.

Ascolta le parole di Cristo: «Chi ha un ordine dal proprio padrone e non lo pratica, incorrerà più rigorosa condanna. [Mt 7, 26; Lc 20,47]». Chi non li accoglie e non li osserva, come potrà ottenere gioia? Tienti lontano dalle parole sconce e vane e guardatida coloro che creano discordie e dissidî, proteggiti dai discorsi malvagi, ché essi corrompono le buone consuetudini, dissolvono l'intelletto e privano della verità.

Ты же, сыне нашъ буди усерденъ на послушаніе божественныхъ Писаній:«всяко бо писаніе богодухновенное полезно есть ко ученію, и ко пбличенію и ко исправенію и наказанію, еже въ правду, а совершенъ будет человѣкъ Божій, на всяко дѣло благо уготованъ.» И тщися, елико мощно, по сихъ творити; симъ бо образомъ многа поживеши лѣта и приложатъ ти ся лѣта животу.

E Tu, figlio nostro, sii zelante nell'obbedire alle divine Scritture: «Tutta la Scrittura divinamente ispirata è utile a insegnare, redarguire, a correggere, a formare alla giustizia; affinchè perfetto sia l'uomo di Dio, disposto ad ogni opera buona [II Tm 3, 16-17]». E sforzati, per quanto Ti è possibile, di agire secondo questi principî; in questo modo vivrai molti anni e Ti si aggiungeranno anni alla vita.

Веліе, воистину, обращеніе и измѣненіе и вѣчныхъ благ пріобрѣтеніе, аще кто уклонится отъ злаго во благое, и от нечестіа бо благочестіе, и отъ прегрѣшеній въ покаяніе: о семъ много Ангелъ радуются на небесехъ и о единомъ взыскающемся от погибели грѣховныа, отъ смерти въ животъ, и отъ истлѣніа въ неистлѣніе, и отъ многообразныхъ и многоразличныхъ непреставныхъ мукъ въ неизглаголанныя и приснопребываемыя водворенiа радости небесныя, «ихже око не видѣ, и ухо не слыша, и на сердце человѣка не взыде, яже уготова Богъ любящимъ его.»

In verità, grande rivolgimento e cambia– mento ed acquisto di beni eterni vi è per chi si volse dal male al bene, dall'empietà alla pietà, dal peccare al pentirsi: per questo una moltitudine di Angeli si rallegra nei cieli anche per uno solo che cerchi di liberarsi dalla rovina del peccato, dalla morte alla vita, dalla corruzione all'incorruttibilità, dalle molteplici e differenti ed incessanti pene all'indicibile e perenne gioia dei cieli: «Né occhio vide, né orecchio udì, né entrò in cuore dell'uomo, quali cose ha Dio preparate per coloro che lo amano [I Cor 2,9].»

Се же все, ища, обрящеши. Божественное Писаніе Ветхаго Завѣта и Новыа благодати подобно есть морю, облежащему вселенную, от негоже исходятъ все моря и истекаютъ различныа рѣки и источники, напаяти человѣки и скоты и вся движащаяся по земли: тако и се море пучины неизследимыя объемлетъ и напаяетъ, нетокмо вселенную, но и вся преиспренняа и преисподняа, тажа и самого престола величествіа касается, елико благоволитъ Сѣдящій на немъ, въ славословіе свое, во спасение же наше.

Se ciò cercherai, lo troverai. La divina Scrittura del Vecchio Testamento e della Nuova Grazia e simile al mare che circonda la terra abitata e dal quale hanno origine tutti i mari e dal quale sgorgano fiumi e sorgenti, per abbeverare uomini e bestiame e tutto ciò che si muove sulla terra; parimenti questo mare abbraccia insondabili abissi ed abbevera non soltanto la terra abitata, ma anche le cose che stanno sopra e sotto la terra e tocca il trono della Maestà per quanto benignamente concede Colui che siede su di esso, per la sua glorificazione, per la nostra salvezza.

Ты же пріими наказаніе добродѣтельное: почитай истиннымъ радѣніемъ, съ благоусердіемъ, плоцкая родители, паче же священникы, ходатаи о вас Богу: честь священническая на Бога восходитъ, и еже на нихъ безчестіе, якоже паче Бога прогнѣваетъ. Сыне, отнудъ въ церковная въ неповелѣнная не прикасайся; совѣта добрѣйшаgо ничтоже честнѣйши: дѣянія безсовѣтна прежде совѣтуй, таже творити…

Tu accetta l'ammaestramento alla virtù: onora con vero zelo e buona atttitudine i genitori carnali e, soprattutto i sacedoti, ché essi sono garanti per voi presso Dio. L'onore del sacerdozio viene da Dio, e chi fa loro offesa, vieppiù offende Dio. Figlio, non toccare le cose della Chiesa proibite; nulla è più onorevole di un buon consiglio; sulle azioni sconsiderate prima chiedi consiglio, quali cose fare…

Bibliografia

Allen, W.E.D. (ed.) (1972). *Russian embassies to the Georgian kings (1589-1605)*. Cambridge: Cambridge University Press (published for the Hakluyt Society).

Allen, W.E.D. (1932). *A history of Georgian people: From the beginning down to the Russian conquest in the nineteenth century*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Giraudo, G. (1986). «*Car'*, *Carstvo* et termes corrélatifs dans les textes russes de la deuxième moitié du XVI[e] siècle». In: *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 545-572.

Giraudo, G. (2007). «Slovo Rus' i svjazannye s nim terminy». *Annali di Ca' Foscari*, 46, 1, pp. 283-309.

von Herberstein, S. (1571). *RERUM MO- / SCOVITICARUM COM- / mentarij Sigiſmundi Liberi Ba- / ronis in Herberſtain, Neyperg, / & Guettenhag /… / BASILEÆ, EX OFFICINA OPO- / LINIANA.*

Meyerberg, A. (1679?). *ITER IN MOSCOVIAM / AUGUSTINI LIBERI BARONIS / DE MAYERBERG, / CAMERÆ IMPERIALIS AULICÆ CONSILIARII, / ET / HORATII GULIELMI CALUUCCI / EQUITIS, AC IN REGIMINE INTERIORIS / AUSTRIÆ CONSILIARII, / AB AUGUSTISSIMO ROMANORUM / IMPERATORE / LEOPOLDO / AD TZAREM ET MAGNUM DUCEM / ALEXIUM / Anno M. DC. LXI. Ablegatorum, / Descriptum, / AB IPSO AUGUSTINO LIBERO BARONE / de Meyerberg, cum Statutis Moſchoviticis ex Russico / in Latinum idioma ab eodem translatis*. s.l., s.n.

Olearius, A. (1656). *Vermehrte Moskovitische und Persianische Reisebeschei bung Zum Andern mahl herauß gegeben Durch Adamo Olearius Im Jahr 1656*.

Repertorium der Diplomatischen Vertreter aller Länder seit dem westfälischen Frieden [1648] (1950), vol. 2 (hrsg. von F. Hausmann, Zürich, Fretz & Wasmuth).

Salia, K. (1983). *History of the Georgian nation* (English transl. by Nino Salia). Parigi: s.n.

Vodoff, W. (1978). «Remarques sur la valeur du terme "tsar" appliqué au princes russes avant le milieu du XV[e] siècle». *Oxford Slavonic Papers*, 2, 1978, pp. 1-41.

Per una traduzione dell'*Osetinskaja lira* di Kosta Chetagurov

Vittorio Springfield Tomelleri
Università degli Studi di Macerata

Michele Salvatori
Università degli Studi di Macerata

Abstract. The article presents the first results of a major project that aims at analysing and translating the whole collection of poems, entitled *Iron fœndyr* – in Russian usually rendered as *Osetinskaja Lira* –, by the Ossetic poet Kosta Khetagurov (1859-1906). Kosta Khetagurov is generally regarded as the initiator of a literary tradition in Ossetic and the founder of the standard language. Therefore, and also for some other cultural reasons, it is extremely important to make available to a larger public in the West the poetic work composed by this versatile artist in his native language. After a concise overview over life and works of Kosta Khetagurov, the main attention is given to the presentation of two different types of edition: the original Ossetic text is accompanied by a translation into German (first variant) or Italian and English (second variant). In both cases a morpho-syntactic analysis, conducted according to the principles of the so-called Leipzig glossing rules, allows a deeper and better understanding of each lexical and grammatical form in the text. Finally, some issues arising in the linguistic analysis of the data, concerning first of all the labelling of grammatical categories in the interlinear gloss, are shortly tackled and discussed.

Весь мир – мой храм,
любовь – моя святыня,
Вселенная – отечество мое
(Dalla poesia: *Я не пророк*
[*Non sono un profeta*])

1 Introduzione

Kosta Levanovič Chetagurov (1859-1906),[1] in osseto Хетæгкаты Леуаны фырт Къоста (d'ora in avanti Kosta), è unanimemente considerato l'esponente più rappresentativo della cultura e, più in generale, del popolo osseto (Abaev 1990d, p. 559); si tratta, in effetti, di un perso-

1. Nel presente contributo, frutto di riflessioni e attività congiunte, sono comuni l'introduzione (par. 1) e le conclusioni (par. 7); Vittorio Springfield Tomelleri ha curato la parte biografica (parr. 2 e 3), quella relativa al testo oggetto dello studio (par. 4) e la bibliografia finale, mentre Michele Salvatori si è dedicato alla parte ecdotica (par. 5) e linguistica (par. 6).

naggio estremamente poliedrico e affascinante, capace di armonizzare le sue doti artistiche con un indefesso impegno sociale a difesa dei più deboli e sofferenti, atteggiamento che gli causò non poche difficoltà e continue rappresaglie da parte del potere zarista. Il suo amore per il popolo è documentato, fra le altre cose, nel componimento poetico *Я смерти не боюсь* «Non ho paura della morte»:

> Я счастия не знал, но я готов свободу
> Которой я привык, как счастьем, дорожить,
> Отдать за шаг один, который бы народу
> Я мог когда-нибудь к свободе проложить
> (Dzasochov 1909, p. 19; cfr. anche Kosta 2009b, p. 5).

Primo poeta, primo pittore, primo scrittore e drammaturgo, primo etnografo, primo traduttore professionale, primo democratico-rivoluzionario (Dzachov 1996, p. 3; Čelechsaty 2009, p. 453), Kosta trovò un comune denominatore artistico nel suo anelito di libertà e giustizia sociale, teso al miglioramento delle condizioni di vita dei poveri e degli oppressi:

> «Поэт, публицист, общественный деятель – это не разные, сменявшие друг друга профессии, а разные стороны одного страстного порыва, порывая к свободе, к социальной справедливости, к лучшей доле для народа» (Abaev 1990b, p. 550).

Celebrato, dalla storiografia sovietica e postsovietica, come il principale poeta osseto, Kosta, cantore partecipe dei patimenti e critico consapevole della miseria del suo popolo, elevò a dignità letteraria la propria lingua madre, contribuendo in maniera decisiva alla creazione di una coscienza linguistica e nazionale del popolo osseto e meritandosi, inoltre, un posto d'onore nella letteratura mondiale (Knobloch 1951; Christol 1994). I suoi componimenti poetici sono stati tradotti in diverse lingue (Chadarceva 1955, p. 16; Abaev 1990b, p. 549);[2] fra i nomi di illustri poeti che si cimentarono nel difficile compito di tradurre il nostro (Dzachov 1996), spicca in particolare quello di Anna Achmatova (Najfonova s.a.; Tomelleri, c.s.).

Kosta viene a buon diritto venerato dai suoi connazionali, che lo menzionano di continuo come autorità, fonte di saggezza popolare ed elemento di coesione e identità nazionale. Egli, inoltre, non fu solo l'iniziatore di una tradizione letteraria in lingua osseta, ma diede anche un impulso decisivo alla formazione dell'*intelligencija* in Ossezia e più in generale nel Caucaso settentrionale; questo secondo fatto costituirebbe,

2. Il sito `http://hetagurov.ru/` [2013/05/24] riporta il testo integrale di *Iron fændyr* con traduzione russa e ungherese a fronte.

secondo alcuni, la caratteristica principale della sua versatile personalità, ciò che fa di lui una figura storica di primo piano (Dzasochov 1909, p. 9).

Di primaria importanza fu soprattutto il ruolo di Kosta come punto di riferimento linguistico-letterario per la codificazione di una lingua standard, realizzata dopo la Rivoluzione d'ottobre nell'ambito dell'intensa attività di pianificazione linguistica (*jazykovoe stroitel'stvo*) messa in atto dai bolscevichi; questi ultimi, oltre a venire incontro, nel rispetto della politica nazionale di V.I. Lenin, alle esigenze delle numerose popolazioni dell'ex Impero zarista, intendevano, non diversamente dai missionari ortodossi che li avevano preceduti, creare i presupposti linguistico-culturali per realizzare l'indottrinamento, questa volta in senso marxista-leninista, delle diverse etnie coinvolte in questo gigantesco processo di alfabetizzazione e acculturazione di massa (Slezkine 1994, p. 418).[3] Prima di Kosta, infatti, la lingua osseta aveva conosciuto solo sporadici tentativi di traduzione di testi religiosi, spesso insoddisfacenti, compiuti nell'ambito della politica «colonizzatrice» del governo russo (Abaev 1990b, pp. 544-545), sulla quale si raccomanda la lettura di Jersild (2002).

2 Brevi cenni biografici

Figlio di Levan Elizbarovič Chetagurov (1810-1891), già sottotenente dell'esercito russo, e di Marija Gavrilovna Gubaeva (1837-1859), Kosta nacque il 3 ottobre del 1859 a Nar, un piccolo villaggio scavato nella roccia del Grande Caucaso, ai cui piedi scorreva il fiume Ardon, nella vallata di Alagir.[4] Persa la madre in tenerissima età, Kosta trascorse un'infanzia emotivamente ed economicamente difficoltosa; fra i materiali di archivio del poeta si trovano alcune righe in cui Kosta descrive in modo struggente le sue visite quotidiane alla tomba della madre:

Гъе уæд-иу æз райсомæй изæрмæ хъарджытæ кодтон, – гыццы зыдта, уым кæй вæййын, уый, стæй мæн фынæйæ йæ хъæбысы Гогготæм æрхаста...» – «Тогда я с утра до вечера причитал у могилы матери, гыцци знала, что я там бываю. Она меня, уснувшего, уносила на руках к Готто (Salagaeva 1959, p. 17).

3. Su questo affascinante capitolo della storia culturale e politica dell'Unione Sovietica si vedano, fra gli altri, i lavori di Kirkwood (1989); Smith (1998) e Alpatov (2000).

4. Utili informazioni sulla vita e sull'attività di Kosta si possono ricavare da Dzasochov (1909-1999, pp. 5-10); Kaloev (1999, pp. 6-119) e Kosta 2009b; si veda anche il ricco repertorio bibliografico recentemente allestito da Biboeva, Tigieva (2009).

Il motivo dell'infanzia priva delle carezze materne percorre come un filo conduttore l'intera opera dello scrittore (Džusojty 2009, p. 12).

Il padre Levan, che per ragioni anagrafiche, e soprattutto professionali, non poté dedicare molte attenzioni al figlio, rappresentò tuttavia per quest'ultimo una figura importante e soprattutto un'inesauribile fonte di informazioni su svariati aspetti della vita del popolo osseto, sfruttata in più occasioni dal figlio, in particolare in un'opera a carattere etnografico, intitolata *Osoba* (Kosta 2009b, p. 111): scritta in russo, e ora disponibile anche in traduzione francese (Khétagourov 2005), essa è dedicata alla descrizione e analisi di usi e costumi dei montanari osseti nei primi decenni del XIX secolo (Džusojty 1980, pp. 176-177).[5] Nel fornire una caratterizzazione delle abitudini del popolo osseto, Kosta si serve di un abbondante materiale documentario di prim'ordine e prima mano, descrivendo credenze, leggende, riti funerari e nuziali; egli, inoltre, illustra diversi generi del folclore osseto, fornendo utili ragguagli anche sugli strumenti musicali tradizionali (Salagaeva 1959, pp. 25-26).

Dopo aver trascorso i primi anni di vita nell'ambiente montano del suo paese natale, il 1 novembre 1871 Kosta venne iscritto al ginnasio maschile di Stavropol', portatoci dal padre che l'anno precedente aveva fondato il villaggio di Georgievsko-Osetinskoe, dagli abitanti chiamato brevemente Laba. Dopo aver frequentato, per dieci anni, il ginnasio di Stavropol', nel 1881 si iscrisse all'Accademia delle Belle Arti di San Pietroburgo, senza però poter portare a compimento gli studi, interrotti nel 1885 per ragioni economiche (Džusojty 2009, p. 12). Tornato in patria, fra il 1885 e il 1890 visse un periodo di particolare ispirazione artistica, componendo le sue migliori poesie in lingua osseta (Abaev 1990b, p. 543).

Sempre socialmente attento ai destini degli strati sociali più deboli e indifesi, Kosta si batté strenuamente contro la chiusura dell'unico istituto scolastico femminile, situato a Vladikavkaz. Alla fine, conclusa vittoriosamente la sua nobile battaglia, si attirò l'antipatia e ostilità dell'amministrazione locale, che decise di allontanarlo dal Vladikavkazskij okrug (Dzasochov 1909, pp. 6-7; Abaev 1990b, p. 548); nel 1891, espulso dalla regione del Terek (*Terskaja oblast'*), si stabilì nella città di Stavropol' (Abaev 1990b, p. 543).

Anche la sua collaborazione con le testate giornalistiche «Severnyj Kavkaz» e «Peterburgskie Vedomosti», sulle quali pubblicò diversi articoli dedicati ai disordini che avvenivano nel Caucaso settentrionale,

5. Il termine *osoba*, tradotto generalmente in russo con *osetinščina*, è un derivato denominale georgiano, mediante suffisso astratto *-oba*, dall'etnonimo *osi* «Osseto»; a partire dal coronimo georgiano *oseti* dipendono, attraverso mediazione russa (*osetin*), le varie denominazioni diffuse nelle principali lingue europee (Oranskij 1963, p. 60 nota 3).

insospettì le autorità, che in più di un'occasione ricorsero all'allontanamento del pericoloso giornalista militante. Dopo un breve periodo trascorso nella città di Pjatigorsk, Kosta nel 1899 venne nuovamente allontanato, questa volta a Cherson; poté rivedere il suolo patrio soltanto due anni dopo, stremato e consunto dalle privazioni e persecuzioni alle quali era stato sottoposto (Abaev 1990a, p. 544).

Le avversità che dovette di continuo affrontare, le delusioni di una passione amorosa, non corrisposta, per Anna Aleksandrovna Calikova, una vita di stenti e sacrifici, tutto questo, unito ad uno stato di salute precario, mise a dura prova la sua resistenza fisica, che non durò a lungo. Kosta morì per una tubercolosi ossea il 19 marzo del 1906, all'età di 47 anni; la sua salma fu poi trasferita a Vladikavkaz, dove il poeta ancor oggi riposa nel giardino antistante la chiesa osseta (*Osetinskaja cerkov'*), posta su una collina che domina la capitale dell'Ossezia del Nord-Alania.

3 L'eredità spirituale di Kosta

Spirito ribelle e intraprendente, Kosta è stato spesso accostato a figure di spicco della cultura russa o europea: qualcuno ha colto delle analogie fra i suoi versi, grondanti di rabbia verso gli oppressori del popolo, e la poesia civilmente impegnata di N.A. Nekrasov (Svirskij 1941, p. 146). Alcuni hanno scorto notevoli somiglianze, nel destino biografico così come nell'opera, con il poeta ucraino Taras Ševčenko: entrambi, infatti, ebbero un'infanzia particolarmente tormentata e piena di privazioni; entrambi, in gioventù, frequentarono l'Accademia delle Belle Arti di San Pietroburgo; entrambi, infine, furono vittime delle persecuzioni da parte del potere zarista, ma vi si opposero strenuamente senza mai piegare il capo (Abaev 1961, da `http://allingvo.ru/POETRY/KOSTA/Kosta_Hetagurov.htm`; [2013/05/29]). Kosta si sarebbe formato alla scuola di democratici rivoluzionari russi quali Belinskij, Černyševskij e Bogoljubov (Salagaeva 1959, p. 3; Abaev 1990b, p. 545; Kosta 2009b, p. 49).

Questi punti di contatto, riletti in chiave ideologicamente connotata, hanno spesso favorito il ricorso alle formule fisse della retorica staliniana, nelle quali si sottolineava il benefico influsso del pensiero russo e si lodava il ruolo progressista e ispiratore della cultura russa sulla formazione di Kosta,[6] figlio del popolo e in qualche modo antesignano della futura rivoluzione. Ne sono un eloquente esempio le parole, non prive dell'enfasi retorica tipica di quegli anni, pronunciate da A.A. Fadeev

6. Sul decisivo influsso della cultura russa nel processo di formazione della letteratura nazionale osseta si vedano anche le riflessioni di Sanakoeva (2002).

nel 1939, durante la celebrazione dell'ottantesimo anniversario della nascita del poeta:

Коста Хетагуров был истинным сыном своего народа, отражал его думы и чаяния, творчество его было глубоко национальным. Но как писатель, как поэт он не мог бы сложиться таким, каким представляется нам сейчас, без идейной и художественной связи с лучшими людьми русского народа...Мы, русские писатели, гордимся тем, что Коста сформировался под влиянием идей Чернышевского, Добролюбова, Некрасова, но это не значит, что он их повторял, он был, как я уже сказал, глубоко национальным по формам (Kosta 2009b, p. 51; cfr. anche Salagaeva 1959, p. 11, lievemente differente).

Lo stesso Fadeev, per sottolinearne la versatilità, ha paragonato Kosta nientemeno che a Leonardo da Vinci (Fadeev 1941, p. 2); tale ardito accostamento ricorre spesso nella caratterizzazione biografica del nostro. Durante la preparazione degli spiedini di carne (scena tipicamente caucasica), per esempio, un personaggio di un racconto biografico così si rivolge al poeta:

– Поздравляю будущего Леонардо! – потирая руки на запах жареного мяса, весело сказал Борисов и протянул руку к Коста. – Художник, актер, поэт. Словом, будущий Леонардо...Рад, очень рад за тебя! (Džatiev 1980, p. 31).

In un altro racconto viene descritto il fantastico[7] incontro all'Èrmitaž del giovane Kosta, allora studente all'Accademia di Belle Arti di San Pietroburgo, con il dipinto di Leonardo raffigurante la Vergine con il Bambino (Madonna di Benois):

Леонардо да Винчи! Мог ли юноша, родившийся в нищей, заброшенной к облакам горской сакле, мечтать о том, что увидит творения итальянского гения?! (Džatiev, Libedinskaja 1969, p. 9).

Pur senza voler mettere in discussione gli indubbi meriti di scrittore, artista e pensatore civilmente e socialmente impegnato, non dobbiamo dimenticare il valore simbolico, in senso nazionale, che Kosta ebbe per la società socialista che andava gradualmente costituendosi; possono essere quindi lette in chiave storico-critica, più che come un'irridente denigrazione, le parole di D.A. Prigov, il quale mette in guardia dai cliché ideologici, forgiati dalla politica culturale di matrice comunista, che portarono alla creazione di figure innalzate a mito politico, nazionale e

7. Se è vera la notizia che il dipinto fa parte della collezione del museo dal 1914.

morale delle singole realtà etnico-linguistiche dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche, stato multinazionale di forma e socialista di contenuto (Mura 2004-2005, pp. 126-129).

L'enfasi ideologica e l'utilizzo un po' strumentale alla causa sovietica non scalfiscono tuttavia l'immagine di Kosta, la cui importanza fu immediatamente colta dai contemporanei; basti pensare all'entusiastico parere espresso dal primo lettore dell'opera, il censore Christofor Džioev (Bigulaeva 1999), o all'azzeccata profezia di Gigo Dzasochov (1909, p. 8):

> Да, если когда либо суждено будет развиться осетинской литературе, то стихотворения Коста в ней займут самое почтенное место.

4 *Iron fændyr*

Da un punto di vista quantitativo, la produzione letteraria e pubblicistica di Kosta si sviluppò principalmente in lingua russa.[8] Nelle poesie russe sono piuttosto evidenti i richiami alla tradizione poetica di classicismo e romanticismo (Salagaeva 1959, p. 10).

Accanto alla poesia classica russa – Puškin, Lermontov, Nekrasov, Černyševskij –, fonte primaria di ispirazione nelle forme come nei contenuti (Džusojty 1980, p. 171), Kosta attinse alla tradizione orale ed epica del popolo osseto (Abaev 1939, cit. da Salagaeva 1959, p. 13). In alcuni casi, la rielaborazione di leggende e tradizioni popolari finì addirittura con il sostituirsi a queste ultime, divenendo a sua volta modello di riferimento e nuovo punto di partenza (Abaev 1990b, p. 545); Kosta raccolse le informazioni sul folklore osseto sia direttamente da informanti, fra cui, come già detto, il padre, sia attraverso la lettura di raccolte di testi (Salagaeva 1959, pp. 19-22).

Sebbene alcuni fra i componimenti poetici in russo, appartenenti al genere lirico, meritino di stare a fianco dei capolavori del classicismo russo (Dzasochov 1909, p. 8), l'opera principale di Kosta è senza dubbio *Iron fændyr* (in russo *Osetinskaja lira*).[9] Si tratta di una raccolta di componimenti poetici di vario genere e contenuto, come indica chiaramente il sottotitolo: pensieri del cuore, canti, poemi e favole (*zærdæjy sağæstæ*, *zardžytæ*, *kaddžytæ æmæ æmbisændtæ*); espressione con-

8. Meriterebbero senz'altro maggiore attenzione e spazio, anche nelle storie della letteratura russa, le opere di autori provenienti dalle cosiddette periferie, di non sempre facile attribuzione etnico-culturale (Tuganov 1998, pp. 9-10); sulla prosa prodotta nel Caucaso settentrionale, nei secoli XIX e XX, si rinvia alle stimolanti riflessioni di Kaziyeva 2012.

9. Gadiev (1926) chiama l'opera *Osetinskaja bandura*; nel rapporto del primo censore, invece, il termine osseto *fændyr* è tradotto come *balalajka* (Bigulaeva 1999, p. 64).

centrata della coscienza nazionale degli osseti (Bigulaeva 1999, p. 13), *Iron fændyr* trae il proprio titolo dal nome di uno strumento a corde, che solitamente accompagnava l'esecuzione di racconti epici e di canti popolari (Salagaeva 1959, p. 27 e 31). *Iron fændyr* è l'unica raccolta di poesie in lingua osseta di Kosta, alla quale il poeta lavorò per tutta la vita, a partire dall'estate del 1885 fino al termine del suo cammino creativo (Džusojty 1976, p. 37).[10]

L'opera, che offre uno spaccato della vita dei montanari dell'epoca, può essere considerata un poema *sui generis*, una vera e propria enciclopedia della vita del popolo osseto (Kabaloev 1981, p. 94), così come l'*Evgenij Onegin*, a detta di V.G. Belinskij, fu il primo autentico poema nazionale russo (Dzachov 1996, p. 7).

Significativo, pur nel suo carattere iperbolico e quasi sacrilego, l'accostamento con le Sacre Scritture, proposto dal poeta Kamal Chodov in occasione di un'intervista pubblicata sulla rivista «Literaturnaja Rossija» il 22 agosto 2008:

> Вы знаете, какое значение для верующих имеет Библия. Она для них – все. Такая же роль у нас, у осетин, принадлежит Коста Хетагурову. «Осетинская лира» Хетагурова – это Библия для всех осетин (Kosta 2009b, p. 6).

L'esplicito richiamo allo strumento musicale a corde che accompagnava l'esecuzione di canti, in particolare i poemi della saga epica dei Narti (Salagaeva 1959, p. 31), simboleggia il legame organico della nuova arte con la tradizione popolare (Abaev 1958, pp. 447-448; Džusojty 1980, pp. 265-266).

Iron fændyr si articola in diversi gruppi tematici: oltre a favole, alcune delle quali tradotte o adattate da I.A. Krylov (Sabaev 1989, p. 8; Abaev 1990b, p. 546), l'opera contiene rime per bambini, componimenti ispirati a tradizioni e credenze popolari, liriche d'amore e, infine, poesie dedicate al tragico destino del popolo osseto o alla funzione civile della poesia (Džusojty 1980, p. 266; Dzachov 1996, p. 10). Chadarceva (1955, p. 25) propone una classificazione convenzionale in lirica intima (25-33), lirica civile (33-47), poesie in cui prevale il motivo della tradizione popolare orale (52-64) e favole, in cui è evidente l'influsso diretto della letteratura russa (47-52). Non sono infrequenti degli accenni, più o meno espliciti, alla vita stessa del poeta; in particolare, Kosta maledice con toni aspri e commoventi il dramma personale e la miseria del suo popolo, canta l'amore appassionato per A.A. Calikova, descrive scenari di vita pastorale e offre squarci dei suggestivi luoghi montagnosi del Caucaso. Anche nel

10. Sulle vicende che accompagnarono la pubblicazione del testo, avvenuta il 20 Maggio 1899, si rimanda a Bigulaeva (1999, pp. 13-40).

tradurre soggetti favolisitici ripresi da Krylov, Kosta vi conferisce una tale ispirazione lirica e un tale colorito locale da rendere le favole tradotte non meno originali delle proprie composizioni (Abaev 1990b, p. 546).

Le poesie ossete di Kosta conobbero una straordinaria e rapida diffusione, prima ancora della pubblicazione a stampa, per tutta l'Ossezia (Chadarceva 1955, p. 10). Molte di esse vennero anche musicate, divenendo parte integrante del repertorio popolare (Abaev 1990b, p. 543): non c'era nemmeno un angolino dell'Ossezia dove le poesie di Kosta non venissero lette o cantate con l'accompagnamento della lira (Dzasochov 1909, p. 7). Al riguardo è piuttosto significativo che A. Christensen, nella sua raccolta di testi osseti, trascritti dalla viva voce di alcuni prigionieri di guerra osseti scappati dai campi tedeschi e rifugiatisi in Danimarca, riporti come «Chanson populaire» proprio una poesia, intitolata *Nyfs* «Speranza» (Christensen 1921, pp. 44-47), facente parte di *Iron fændyr* (Chetagurov 1959, pp. 12-14). Non diverso era stato, alcuni anni prima, il destino di A.M. Dirr, celebre studioso e specialista di Caucaso (Gabunia 2011, pp. 150-166; Temirbolatova 2012, pp. 197-216), che trascrisse dalla viva voce dei suoi informanti a Dargavs un poema, *Fsati*, estratto dall'omonima poesia del nostro (Salagaeva 1959, p. 142).

Iron fændyr fu pubblicato per la prima volta nel 1899, con il poeta ancora in vita, ma impossibilitato, perché in esilio, ad effettuare un controllo sul testo;[11] venne incaricato di approntare la prima edizione Gappo Baev, personaggio estremamente affascinante e controverso (Džusojty 1980, pp. 111-120; Kosta 2009b, pp. 164-171).[12] Questi fu aspramente criticato dall'autore per i troppi interventi, redazionali e di censura, sul testo, come rimarcherà lo stesso Kosta, visibilmente e comprensibilmente risentito, in una lettera inviata all'amata A.A. Calikova, il 7 settembre del 1899, dal suo esilio a Cherson. Oltre all'accusa di aver escluso dalla

11. Fino alla prima edizione scientifica dell'opera, pubblicata dall'Accademia delle Scienze dell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche nel 1939, ci furono altre sette edizioni, tutte successive alla morte del poeta: la seconda nel 1909; la terza nel 1911; la quarta nel 1922; la quinta nel 1926; la sesta nel 1935; la settima nel 1936 e l'ottava, infine, nel 1938 (Chadarceva 1955, pp. 14-15).

12. Figura attiva in ambito politico e culturale (Darčieva 2011), Georgij (Gappo) Vasil'evič Baev (1869-1940) lasciò la patria dopo la rivoluzione d'Ottobre, da lui osteggiata, trovando rifugio prima a Tbilisi, in Georgia, e poi, dopo l'occupazione della Georgia da parte delle truppe bolsceviche, guidate da Sergo Ordžonikidze, a Costantinopoli. Fra il 1921 e il 1922 si spostò a Berlino, dove rimase fino alla morte (Istorija Severnoj Osetii 2003, pp. 90-91). In Germania Baev insegnò lingua osseta e caucasologia presso il *Seminar für Orientalische Sprachen*, dal 1 maggio 1926 al 24 aprile 1939, data della sua morte (Lorenz 2011, p. 84). Molto criticato in epoca sovietica, quando venne bollato come attivista borghese e beloèmigrant (Salagaeva 1959, p. 6), Baev merita di essere rivalutato e studiato, così come il suo archivio personale, tutt'ora conservato a Berlino.

raccolta alcune poesie, socialmente e politicamente troppo critiche, Kosta imputava a Baev soprattutto l'essere intervenuto in modo arbitrario sul testo:

> Уверяю Вас, я не могу этой книжки видеть. Если бы я мог собрать все издание и сжечь его, я бы помолодел, по крайней мере, на 10 лет. Я понимал корректурную ошибку, но заменять слова, выбрасывать слоги, изменять падежи и, таким образом, нарушать не только рифму, но и строй стиха и смысл выражения!.. А в стихотворении «Фесæф» выброшена целая строфа, которая, вероятно, не понравилась джиппæй уадзæг'у, а того не сообразил, что он ослабил силу стиха и нарушил мотив, которым передается «Фесæф» («Пропади ты, жизнь») (Chetagurov 2001, p. 226; cfr. anche Džusojty 1980, p. 288).

Ad eccezione del componimento intitolato *Tæxudy* «Beato», infatti, ogni poesia presentava scandalosi errori di correzione (Salagaeva 1959, p. 6).

L'alfabeto utilizzato da Kosta, come si può verificare sull'autografo (Chetægkaty 1989; *Iron fændyr* 2009), è quello cirillico, creato da A. Sjögren nella sua grammatica della lingua osseta (Sjögren 1844) e successivamente adattato da Vs.F. Miller (Bekoev 1925, p. 17; Kaloev 1963, p. 62).[13]

Da un punto di vista metrico-formale, infine, merita di essere segnalato l'impiego di rime «sporche», ovvero basate su assonanze, per esempio fra le parole *бирæ* e *бирæгъ*, le quali, secondo i canoni della versificazione russa, sarebbero da considerarsi scorrette. Kosta si rifà qui alla tradizione popolare: nei poemi epici dei Narti, e più in generale nella poesia popolare osseta, viene infatti osservato rigidamente un principio ritmico di versificazione non caratterizzato dalla presenza di rime (Abaev 1990b, p. 556; cfr. anche Salagaeva 1959, p. 45).

5 Come approntarne un'edizione?

Il presente contributo intende delineare, per sommi capi, un progetto editoriale che renda accessibile, ad un pubblico occidentale che non abbia dimestichezza con la lingua russa, il testo di *Iron Fændyr*. Il piano di lavoro originario prevedeva una presentazione trilineare del testo: in corpo maggiore l'originale osseto in alfabeto cirillico moderno, al centro

13. Per una breve storia della scrittura osseta si rimanda a Tomelleri, Salvatori (2011) e alla bibliografia ivi riportata.

la traslitterazione in caratteri latini e, nella terza e ultima riga, un'analisi lessicale e morfosintattica del testo secondo i principi glossatori di Lipsia (http://www.eva.mpg.de/lingua/resources/glossing-rules.php [24.05.2013]).

Ogni singolo versetto, eventualmente integrato, laddove queste fossero state disponibili, dalle traduzioni contenute nel dizionario trilingue di Vs.F. Miller (1927; 1929; 1934) e/o nel dizionario storico-etimologico di V.I. Abaev (1958; 1973; 1979; 1989), era poi seguito da una traduzione tedesca; quest'ultima, priva di ambizioni poetico-estetiche, mirava invece a rendere comprensibile il testo accompagnandone la lettura. L'obiettivo finale, di fatto non abbandonato, era quello di pubblicare i testi sul sito «Titus. Thesaurus Indogermanischer Text- und Sprachmaterialien», curato dal prof. Jost Gippert (Francoforte sul Meno; http://titus.uni-frankfurt.de/indexe.htm).

A questa prima fase, che ha portato alla realizzazione di un cospicuo numero di testi traslitterati, segmentati morfologicamente, analizzati e tradotti, si è successivamente sovrapposta una nuova idea, complementare e non incompatibile con la precedente, ossia quella di allestire un'edizione, rivolta contemporaneamente ad un pubblico di studiosi e di curiosi italofoni, in cui venisse proposta in lingua italiana la traduzione del testo osseto e in lingua inglese la glossa lessicale, basata sulla recente traduzione letterale di Guriev (2009).

Nei paragrafi che seguono presenteremo alcuni *specimina* sia del progetto originario che di quello futuro, augurandoci vivamente che alle speranze, più che ai proclami, corrispondano in breve dei risultati soddisfacenti e utili alla comunità di tutti coloro che siano interessati alla figura di Kosta e alla lingua e cultura ossete.

5.1.

Riportiamo, come primo esempio, una breve filastrocca in rima per bambini, intitolala *Gino* «Gattino», tratta dall'edizione delle opere di Kosta in cinque volumi (Chetagurov 1959, p. 182).

Гино
Kätzchen

Гино,	гино,	гисс!
gino-Ø	gino-Ø	giss-Ø
Kätzchen-NOM	Kätzchen-NOM	Kätzi-NOM

Иу	гæды	нæм	ис,
iu	gædy-Ø	næm	is
ein	Katze-NOM	CL.1PL.ALL	sein.PRS.3SG

Хъарм	фæлмæн	кæрц	дары,
qarm	fælmæn	kærc-Ø	dar-y
warm	weich	Pelz-NOM(DO)	halten.PRS-3SG

Къонайыл	хуыссы,
k'ona(j)-yl	xuyss-y
Herd-ADES	schlafen.PRS-3SG

Аргъæуттæ	мысы,
arğæu-tt-æ	mys-y
Märchen\PL-PL-NOM(DO)	verfassen.PRS-3SG

Хъал	зæрдæйæ	зары...
qal	zærdæ(j)-æ	zar-y
fröhlich	Herz-ABL	singen.PRS-3SG

Kätzchen

Kätzchen, Kätzchen, Kätzi,
eine Katze haben wir,
sie trägt einen warmen (und) weichen Pelz,
schläft am Herd,
verfasst Märchen,
singt mit fröhlichem Herzen.

5.2.

Il prossimo testo, anch'esso breve, è dedicato ad un tema caro a Kosta, ossia quello dell'istruzione (Totoev 1962, pp. 87-100); la poesia, intitolata *Sk'olajy læppu* «Lo scolaro», è tratta dalla già citata edizione (Chetagurov 1959, p. 184).

Скъолайы лæппу
Der Schüler

Кæй	фырт	дæ?
Kæj	fyrt-Ø	dæ
INT.AN.GEN	Sohn-NOM	sein.PRS.2SG

Толайы.
Tola(j)-y
Tola-GEN

Кæм	уыдтæ?
kæm	uyd-tæ
ADV.wo	sein.PST-2SG

Скъолайы,
sk'ola(j)-y
Schule-INES

Алыбон	дæр	дзы	вæййын.
aly.bon-Ø	dær	dzy	væjj-yn
jeder.Tag-NOM	CONJ.auch	CL.3SG.INES	sein.HAB.PRS-1SG

Фæкæсын
fæ-kæs-yn
HAB-lesen.PRS-1SG

А–бе–тæ,
a-be-t-æ
A-Be-PL-NOM(DO)

Фæфыссын
fæ-fyss-yn
HAB-schreiben.PRS-1SG

Бе–ве–тæ,
be-ve-t-æ
Be-Ve-PL-NOM(DO)

Ахуыр	кæнынмæ	бæллын.
axuyr	kæn-yn-mæ	bæll-yn
lernen	AUX(machen)-INF-ALL	anstreben.PRS-1SG

Der Schüler

Wessen Sohn bist du?
Tolas.
Wo warst du?
In der Schule.
Jeden Tag bin ich dort.

Oft lese ich
(die Buchstaben) A-B,
Oft schreibe ich
(die Buchstaben) B-V,
Ich lerne gern.

5.3.

Riportiamo ora un esempio di testo con glossa lessicale inglese e traduzione inglese a fronte, che riprende pari pari quella proposta nell'edizione di Guriev 2009; ad essa si aggiunge la nostra traduzione italiana che, come quella tedesca, non ha alcuna pretesa di ispirata poeticità, ma vuole essere semplicemente un utile strumento ausiliare che faciliti la lettura e comprensione dell'originale osseto. Inizialmente proponiamo alcune strofe del componimento *Nyfs* «Speranza», in grafia cirillica moderna, con a destra la traduzione inglese. Seguono, più sotto, la traduzione italiana e la traslitterazione in caratteri latini accompagnata dalla glossa morfo-sintattica interlineare:

Ныфс	Hope
Тызмæгæй мæм ма кæс, Мæ фыды зæронд, Дæ зæрдæмæ ма хæсс Ма зæрдæйы конд!	You mustn't look so glum, My old father, Don't take to your heart My disposition!
Йæ фыды фæндиаг Кæм вæййы фырт дæр? – Лæппуйæ рæдиаг Нæ вæййы æвзæр!	Is any son so good As his father wishes? If a youth makes mistakes It doesn't mean he's lost (bad).
Дæ номыл, дæ кадыл Нæ барын мæхи, – Ныууадз мæ мæ адыл, – Фæндон хорз кæм и?!	With your fame, with your name I don't compare (mine), – Leave me as I am How can one be as good as one wishes?!
Æз топпæй нæ хъазын, Æз барæг нæ дæн; Æхсаргард æсласын Мæ бон нæу мæнæн...	I don't play with a rifle, I am no rider; I dare not draw My sword...

Speranza

Non guardarmi con ira, mio vecchio padre, non prenderti a cuore il mio carattere! Di solito il figlio non è come vorrebbe suo padre. Chi sbaglia in gioventù non è cattivo (da grande). Non mi misuro con te in notorietà e gloria, lasciami essere come voglio, non è possibile essere buoni come vorrebbero altri. Non gareggio con il fucile, non vado a cavallo; non sono capace di estrarre la spada...

Nyfs
Hope

tyzmæg-æj	mæm	ma	kæs-Ø
angry-ABL	CL.1SG.ALL	PROH	look-IMP.2SG

Mæ	fyd-y	zærond-Ø
CL.1SG.GEN	father-GEN	old-NOM

Dæ	zærdæ-mæ	ma	xæss-Ø
Cl.2SG.GEN	heart-ALL	PROH	carry-IMP.2SG

Mæ	zærdæ(j)-y	kond-Ø
CL.1SG.GEN	heart-GEN	structure-NOM(DO)

Jæ	fyd-y	fændiag
CL.3SG.GEN	father-GEN	wanted

kæm	væjj-y	fyrt-Ø	dær
ADV.where	be_HAB.PRS-3SG	son-NOM	CONJ.also

læppu-jæ	rædi-ag
boy-ABL	err-PTCP.PRS.ACT

Næ	væjj-y	ævzær-Ø
NEG	be_HAB.PRS-3SG	bad-NOM

Dæ	nom-yl,	dæ	kad-yl
CL.2SG.GEN	name-ADES	CL.2SG.GEN	fame-ADES

Næ	bar-yn	mæxi
NEG	size up.PRS-1SG	REFL.GEN

ny-uuadz-Ø	mæ	mæ	ad-yl
PFV-let-IMP.2SG	CL.1SG.GEN(DO)	CL.1SG.GEN	flavour-ADES

fændon	xorz-Ø	kæm	i
wished	good-NOM	ADV.where	be.PRS.3SG

æz	topp-æj	næ	qaz-yn
CL.1SG.NOM	rifle-ABL	NEG	play.PRS-1SG

æz	baræg-Ø	næ	dæn
CL.1SG.NOM	rider-NOM	NEG	be.PRS.1SG

æxsargard-Ø	æs-las-yn
sword-NOM(DO)	PFV-draw-INF

mæ	bon-Ø	næ-u	mæn-æn
CL.1SG.GEN	strenght-NOM	NEG-be.PRS.3SG	1SG-DAT

6. Alcune osservazioni linguistiche

Vorremmo ora porre l'attenzione su alcuni problemi di carattere pratico nella categorizzazione delle forme linguistiche ossete.

6.1.

Nella glossa morfosintattica le forme nominali, così come quelle verbali, non ricevono, se usate in funzione attributiva o predicativa, alcuna marca flessiva. Questo spiega perché, nella seconda, terza e sesta strofa della prima poesia citata (par. 5.1.), di fronte al morfema di caso espresso sulla testa del sintagma, gli aggettivi in posizione attributiva non presentino alcuna indicazione relativa al caso. Di conseguenza, come nei primi due esempi, la desinenza del nominativo singolare, rappresentata da un morfema zero, viene volutamente omessa; allo stesso modo si è proceduto nel caso del terzo esempio, in caso ablativo:

iu	**gædy-Ø**		(*Gino*, seconda strofa)
ein	Katze-NOM		
qarm	**fælmæn**	**kærc-Ø**	(*ibidem*, terza strofa)
warm	weich	Pelz-NOM(DO)	
qal	**zærdæ(j)-æ**		(*ibidem*, sesta strofa)
fröhlich	Herz-ABL		

In osseto, infatti, come anche nelle lingue caucasiche (Klimov 1969, p. 30), si osserva la tendenza ad assegnare la marca di numero e caso solo all'ultimo elemento a destra del sintagma nominale, che ne è anche la testa; questo fenomeno, per il quale è stato coniato il termine di *Gruppenflexion* (Finck 1910, p. 144), si riflette nella glossa interlineare, permettendo di risparmiare spazio prezioso.

6.2.

L'indicazione, fra parentesi, dell'approssimante palatale /j/, riguarda la flessione nominale dei temi in vocale, che, qualora la desinenza cominci anch'essa per vocale, presentano questo elemento con la funzione di *Hiatustilger* (Tomelleri 2011c, p. 229):

zærdæ(j)-æ Herz-ABL	(*Gino*, sesta strofa)
sk'ola(j)-y Schule-GEN	(*Sk'olajy læppu*, quarta strofa)

6.3.

Un altro problema è costituito dalle forme pronominali, omonime, di genitivo e «accusativo»; dal punto di vista sintattico esse si comportano in modo differente, in quanto la prima è sempre proclitica, mentre la seconda, enclitica, occupa nell'enunciato la seconda posizione, detta *Wackernagel*, dopo il primo elemento tonico all'interno dell'enunciato (Collinge 1985, pp. 217-219).

Dato che nella tradizione grammaticografica osseta si discute ancora se sia legittimo postulare l'esistenza del caso accusativo (Erschler 2009, p. 430; Tomelleri 2011c, p. 228), abbiamo preferito una notazione che desse più importanza alla morfologia che al comportamento sintattico, utilizzando dunque la sola indicazione di GEN ma aggiungendo, fra parentesi, l'abbreviazione DO per indicare la relazione sintattica di oggetto diretto della forma pronominale. Il seguente enunciato, tratto dalla terza strofa del componimento *Nyfs* (par. 5.3.), permette di cogliere bene il contrasto sintattico, rispetto all'omonimia formale, fra la prima forma *mæ*, enclitica, e la seconda, proclitica:

ny-uuadz-Ø	**mæ**	**mæ**	**ad-yl**
PFV-let-IMP.2SG	CL.1SG.GEN(DO)	CL.1SG.GEN	flavour-ADES

6.4.

Un'ulteriore difficoltà è rappresentata dai preverbi, che in osseto hanno un valore non soltanto lessicale, ma anche grammaticale (Tomelleri 2011a). La comoda etichetta di PFV (perfettivo), oltre a non essere sempre adeguata, presenta delle difficoltà semantiche, legate al valore spaziale ma soprattutto azionale (nel senso di *sposob glagol'nogo dejstvija*) che i preverbi possono convogliare. Si pensi al valore temporale quantitativo (azione ripetuta un numero indefinito di volte), nell'esempio tratto dalla sesta e ottava strofa della seconda filastrocca (par. 5.2.):

fæ-kæsyn «leggo» (abitualmente), **fæ-fyssyn** «scrivo» (abitualmente)

I preverbi, per giunta, presentano un certo grado di separabilità, che rende oltremodo difficoltosa la glossa nei verbi formati mediante un sostantivo seguito da un ausiliare delessicalizzato (in genere il verbo *kænyn* «fare»). Il diverso comportamento morfologico del preverbio dipende dalla semantica del verbo *kænyn*. In composizione con il sostantivo *art* «fuoco», per esempio, *art kænyn* significa «accendere il fuoco» (con ausiliare totalmente delessicalizzato) e può essere reso perfettivo, o telico, mediante aggiunta del preverbio *s-* sia al verbo che all'elemento nominale dell'espressione perifrastica:

<u>s-art</u> kodta «ha acceso il fuoco», ma anche
art <u>s-kodta</u> «id.».

Di contro, nel caso dell'espressione *kærdzyn kænyn* «fare il pane», dove il verbo *kænyn* conserva il proprio valore lessicale di «fare», tale libertà morfologica non è ammessa; di qui il carattere grammaticale dell'espressione *kærdzyn <u>s-kodta</u>* «ha fatto il pane» rispetto all'impossibilità di attaccare il prefisso al sostantivo **s-kærdzyn kodta* (Tomelleri 2011b, p. 216). In questo senso, la scelta di una notazione non univoca si deve alla volontà di privilegiare di volta in volta il significato grammaticale (laddove il preverbio non sembri modificare il significato lessicale del verbo) o quello lessicale, in particolare con i verbi indicanti movimento.

6.5.

In alcuni sostantivi alla marca di plurale, rappresentata da *-t-*, si verifica una variazione del vocalismo radicale, riflesso di antiche alternanze apofoniche quantitative. Questo impone pertanto, nel caso di un sostantivo come *nyxas*, di indicare il morfema di plurale due volte:

uarzon	**nyxæs-t-æ**
lieb	Wort\PL-PL-NOM(DO)

Tracce dell'antica apofonia quantitativa si osservano molto chiaramente nella morfologia flessiva e derivazionale. Si pensi al caso, attestato in diverse lingue iraniche, delle coppie di verbi in opposizione secondo il tratto della transitività, il cui tema del presente è in *-ă-* per la forma intransitiva e in *-ā-* per quella transitivo-causativa (Miller 1903, p. 15 = Miller 1962, p. 32):

sæfyn «perire»	vs.	**safyn** «perdere»
mælyn «morire»	vs.	**maryn** «uccidere»

Anche la distinzione fra tema del presente e tema del preterito mostra tracce evidenti, benché foneticamente e fonologicamente oscurate, dell'antica opposizione quantitativa:

zæǧyn «dire.PFV»	vs.	**zaǧd** (tema del preterito)
mælyn «morire.IPFV»	vs.	**mard** (tema del preterito)

6.6.

Per quanto concerne, infine, il verbo «essere» in funzione di ausiliare, si è deciso di ricorrere alla strategia glossatoria di considerarlo semplice portatore del significato grammaticale (tempo, modo, diatesi, persona e numero), riservando invece la funzione lessicale all'elemento nominale che lo accompagna:

næ	**bæst-æj**	**fæ-xicæn**	**dæn**	**sont-æj**
CL.1SG.GEN	Land-ABL	PFV-sich trennen	AUX(sein).PRS.1SG	unvernünftig-ABL

Abbiamo già trattato l'argomento, al punto 6.4., in relazione al verbo *kænyn* «fare», molto impiegato in combinazione con sostantivi e verbi.

7 Osservazioni conclusive

Si sarà senz'altro notato come, in questa fase preliminare, manchi completamente qualsiasi commento di carattere storico e/o culturale alle circostanze descritte nei testi e all'epoca in cui furono concepiti e redatti. L'imperdonabile omissione dipende dal fatto che il movente originario dell'impresa traduttoria fosse, e resti tuttora, l'analisi linguistica del testo di *Iron fændyr*; nel corso del lavoro, però, come era lecito attendersi, ci siamo spesso imbattuti in difficoltà interpretative, che hanno richiesto uno sforzo ben superiore alla semplice analisi delle forme e dei significati.

Non ci costa pertanto fatica alcuna riconoscere come l'opera di Kosta meriti di essere resa disponibile al pubblico occidentale in una forma il più possibile ampia, che offra al lettore moderno, lontano nel tempo come nello spazio dal mondo descritto in *Iron fændyr*, la possibilità di comprendere, o almeno cercare di farlo, il ricco mondo di Kosta e dei

suoi contemporanei. Resta solo da augurarci che ci sorreggano le forze e non ci manchi il tempo necessario alla realizzazione del progetto, intrapreso con tanto entusiasmo e passione.

Bibliografia

(Sono contrassegnati con un asterisco i lavori noti sono bibliograficamente)

Abaev, V.D.* (1961). *Kosta Chetagurov i ego vremja*. Tbilisi: Zarja Vostoka.

Abaev, V.I.* (1939). «Kosta Chetagurov». *Zvezda*, 9.

Abaev, V.I. (1958). *Istoriko-ètimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, t. 1 (a-k'). Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR (rist. Moskva, Vikom, 1996).

Abaev, V.I. (1973). *Istoriko-ètimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, t. 2 (l-r). Leningrad: Nauka (rist. Moskva, Vikom, 1996).

Abaev, V.I. (1979). *Istoriko-ètimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, t. 3 (s-t'). Leningrad: Nauka (rist. Moskva, Vikom, 1996).

Abaev, V.I. (1989). *Istoriko-ètimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, t. 4 (u-z). Leningrad: Nauka-Leningradskoe otdelenie (rist. Moskva, Vikom, 1996).

Abaev, V.I. (1990a). *Izbrannye trudy*, t. 1, *Religija, fol'klor, literatura* (otvetstvennyj redaktor i sostavitel' V.M. Gusalov). Vladikavkaz: Ir.

Abaev, V.I. (1990b). «Osetinskij narodnyj poèt Kosta Chetagurov». In: Abaev, V.I. (1990a), *Izbrannye trudy*, t. 1, *Religija, fol'klor, literatura* (otvetstvennyj redaktor i sostavitel' V.M. Gusalov). Vladikavkaz: Ir. pp. 542-551 (originariamente pubblicato in *Izvestija Severo-Osetinskogo naučno-issledovatel'skogo instituta*,* 10 [1], 1945).

Abaev, V.I. (1990c). «Čto značit Kosta dlja osetinskogo naroda». In: Abaev, V.I. (1990a). *Izbrannye trudy*, t. 1, *Religija, fol'klor, literatura* (otvetstvennyj redaktor i sostavitel' V.M. Gusalov). Vladikavkaz: Ir., pp. 552-554 (originariamente pubblicato in *Izvestija Jugo-Osetinskogo naučno-issledovatel'skogo instituta*, 10, 1960).

Abaev, V.I. (1990d). «*Svetoč naroda*». In: Abaev, V.I. (1990). *Izbrannye trudy*, t. 1, *Religija, fol'klor, literatura* (otvetstvennyj redaktor i sostavitel' V.M. Gusalov). Vladikavkaz: Ir., pp. 555-559 (originariamente pubblicato in **Literaturnaja Osetija*, 54, 1979).

Alpatov, V.M. (2000). *150 jazykov i politika 1917-2000: Sociolingvističeskie problemy SSSR i postsovetskogo prostranstva*. Moskva: Kraft.

Bekoev, G.G. (1925). «Vozniknovenie osetinskoj pis'mennosti i ee razvitie (Kratkij očerk)». *Izvestija osetinskogo naučno-issledovatel'skogo instituta kraevedenija*, 1, pp. 13-27.

Biboeva, I.G.; Tigieva, Z.Ju. (2009). *Kosta Chetagurov: Bibliografičeskij ukazatel' (1887-2009).* Vladikavkaz: Proekt-Press.

Bigulaeva, I.S. (1999). *Pora Džioev: Pervyj cenzor sbornika Kosta Chetagurova «Iron fændyr»*. Vladikavkaz: Severo-Osetinskij naučnyj centr.

Čelechsaty, K.S. (2009). *Osetija i osetiny*. Dzau-Vladikavkaz-Sankt-Peterburg: s.n.

Chadarceva, A. (1955). *Tvorčeskaja istorija "Osetinskoj liry"*. Ordžonikidze: Severo-Osetinskoe knižnoe izdatel'stvo.

Chetagurov, K. (1959). *Sobranie sočinenij v pjati tomach*, vol. 1, *Iron fændyr, Osetinskaja lira*. Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.

Chetagurov, K. (2001). *Polnoe sobranie sočinenij v pjati tomach*, vol. 5. Vladikavkaz: SOIGSI.

Chetægkaty, K. (1989). *Iron fændyr: Faksimilon rauağd*. Cxinval: Iryston.

Chetægkaty, K. (1999-2001). *Uacmysty æxxæst æmbyrdgond fondz tomæj*. Dzæudžyqæu: SOIGSI.

Christensen, A. (1921). *Textes ossètes* (recueillis par Arthur Christensen avec un vocabulaire). København: Bianco Lunos Bogtrykkeri.

Christol, A. (1994). «Khetagurov Kosta, 1859-1906», s.v. In: Didier, B. (éd.), *Dictionnaire universel des littératures*, vol. 2 (g-o). Paris: Presses Universitaires de France, p. 1889.

Collinge, N.E. (1985). *The laws of Indo-European*. Amsterdam-Philadelphia: Benjamins, 1985.

Darčieva, S.V. (2011). «G.V. Baev: politik po prizvaniju». *Izvestija Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnych i social'nych issledovanij*, 6 (45), pp. 99-100. http://izvestia-soigsi.ru/archive/jour6/133-article11 [2012/07/09].

Dzachov, I.M. (1996). *O perevodach "Osetinskoj liry" Kosta*. Vladikavkaz: Ir.

Dzasochov, G. (1909). *Kosta Chetagurov: Kritiko-biografičeskij očerk; Stichotvorenija, Pis'ma i vospominanija, Dokumenty k biografii, Portrety*. Rostov na Donu: Èlektro-tipografija M.I. Guzman (rist. Možajsk, Menedžer, 1999).

Džatiev, T. (1980). *Kem ty budeš', lappu? Povest' o Kosta Chetagurove* (perevel s osetinskogo avtor). Moskva: Detskaja literatura.

Džatiev, T.; Libedinskaja, L.B. (1969). *Za vas otdam ja žizn': Povest' o Kosta Chetagurove*. Moksva: Politizdat.

Džusojty, N. (1980). *Istorija osetinskoj literatury. Kniga pervaja (XIX vek)*. Tbilisi: Mecniereba.

Džusojty, N. (2009). «Kosta Chetagurov». In: Kosta (2009a), *Proizvedenija*. Vladikavkaz: Ir, pp. 11-36.

Erschler, D. (2009). «Possession marking in Ossetic: Arguing for Caucasian influences». *Linguistic Typology*, 13, pp. 417-450.

Fadeev, A.A. (1941). «Bratstvo narodov». In: Fadeev, A.A. (red.), *Kosta Chetagurov: Sbornik pamjati velikogo osetinskogo poèta*. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudožestvennoj literatury, pp. 3-5.

Finck, F.N. (1910). *Die Haupttypen des Sprachbaus*. Leipzig: Teubner.

Fitzpatrick, Sh. (ed.) (2000). *Stalinism: New directions*. London-New York: Routledge.

Gabunia, Z.M. (2011). *Russkaja lingvističeskaja nauka v stanovlenii i razvitii kavkazskogo jazykoznanija (na materiale zapadnokavkazskich jazykov)*. Vladikavkaz: IPO SOIGSI.

Gadiev, C. (1926). «Kosta Chetagurov, pevec osetinskoj gorskoj bednoty». *Izvestija Osetinskogo naučno-issledovatel'skogo instituta kraevedenija*, 2, pp. 445-463.

Guriev, T.A. (2009). *Kosta: Selected poems* (interlinear transl. by T.A. Guriev). Vladikavkaz: SOIGSI.

Hettich, B. (2010). *Ossetian*. München: Lincom Europa.

Iron fændyr: Zærdæjy sağæstæ, zardžytæ, kaddžytæ æmæ æmbisændtæ (2009). Dzæudžyqæu, Ir.

Istorija Severnoj Osetii. XX vek (2003) (glavnyj redaktor Prezident Respubliki Severnaja Osetija-Alanija A.S. Dzasochov). Moskva: Nauka.

Jersild, A. (2002). *Orientalism and empire: North Caucasus mountain peoples and the Georgian frontier, 1845-1917*. Montreal-Ithaca: McGill-Queen's University Press.

Kabaloev, B. (1981). «Mjatežnaja lira gorca». In: Kučiev, A.G. (red.), *Mjatežnaja lira gorca: Sbornik materialov prazdnovanija 120-letija so dnja roždenija Kosta Chetagurova*. Ordžonikidze: Ir, pp. 93-97.

Kaloev, B.A. (1963). *V.F. Miller kavkazoved: Issledovanie i materialy*. Ordžonikidze: Severo-osetinskoe knižnoe izdatel'stvo.

Kaloev, B.A. (1999). *Vtoraja rodina Kosta*. Vladikavkaz: Ir.

Kaziyeva, A. (2011). «The appearance and development of the northern Caucasus Russian-language prose in the 19th and 20th centuries». In: Ratiani, I. (ed.), *Totalitarianism and literary discourse: 20th century experience*. Newcastle upon Tyne: Cambridge scholars publishing, pp. 98-102.

Khétagourov, K. (2005). *Ossoba, essai ethnographique: L'Ossétie traditionelle vue par un Ossète* (traduit du russe et commenté par L. Arys-Dianaïéva et I. Lebedynsky). Paris: Errance.

Kirkwood, M. (1989). *Language planning in the Soviet Union*. London: Macmillan.

Klimov, G.A. (1965). *Kavkazskie jazyki*. Moskva: Nauka.

Klimov, G.A. (1969). *Die kaukasischen Sprachen*. Hamburg: Helmut Buske (deutsche Übersetzung von Klimov, 1965).

Knobloch, J. (1951). «Chetägkaty, Kosta (Konstantin Chetagurov)». In: Frauwallner, E.; Giebisch, H.; Heinzel, E. (hrsg.), *Die Weltliteratur: Biographisches, literarhistorisches und bibliographisches Lexikon in Übersichten und Stichwörtern*, vol. 1 (a-g, Aakjaer-Grieg). Wien: Brüder Hollinek, p. 285.

Kosta (2009a). *Proizvedenija*. Vladikavkaz: Ir.

Kosta (2009b). *Vy tak mne dorogi...* (sostaviteli Bdajcieva, Z.S.; Bazaeva, Z.A.; Alborova, T.A.). Vladikavkaz: Ir.

Kučiev, A.G. (red.) (1981). *Mjatežnaja lira gorca: Sbornik materialov prazdnovanija 120-letija so dnja roždenija Kosta Chetagurova*. Ordžonikidze: Ir.

Lorenz, M. (2011). «Gappo Bajew und die ossetische Literatur». *Izvestija Severo-Osetinskogo instituta gumanitarnych i social'nych issledovanij*, 5 (44), pp. 83-86. http://izvestia-soigsi.ru/archive/2011/113-article8 [2012/06/23].

Miller, Ws. (1903). *Die Sprachen der Osseten*. Strassburg: Verlag von K.J. Trübner.

Miller, Vs.F. (1929). *Osetinsko-russko-nemeckij slovar'* (pod redakciej i s dopolnenijami A.A. Frejmana); *Ossetisch-russisch-deutsches Wörterbuch* (hrsg. und ergänzt von A. Freiman), 1, a-z. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk (rist. The Hague-Paris: Mouton, 1972).

Miller, Vs.F. (1927). *Osetinsko-russko-nemeckij slovar'* (pod redakciej i s dopolnenijami A.A. Frejmana); *Ossetisch-russisch-deutsches Wörterbuch*, (hrsg. und ergänzt von A. Freiman), vol. 2, i-s. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk (rist. The Hague-Paris, Mouton, 1972).

Miller, Vs.F. (1934). *Osetinsko-russko-nemeckij slovar'* (pod redakciej i s dopolnenijami A.A. Frejmana); *Ossetisch-russisch-deutsches Wörterbuch* (hrsg. und

ergänzt von A. Freiman), vol. 3, t-h. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk (rist. The Hague-Paris, Mouton, 1972).

Miller, Vs. (1962). *Jazyk osetin*. Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR (perevod na russkij Miller, Ws. [1903], *Die Sprachen der Osseten*. Strassburg: Verlag von K.J. Trübner).

Mura, G. (2004-2005). *Kosta Chetagurov: Poeta osseto in russo*. Tesi di Laurea, Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Sassari, a.a. 2004-2005.

Najfonova, F. (s.a.). *Anna Achmatova: Perevody iz osetinskoj poèzii* [online]. http://byloe.h1.ru/anna_ahmatova.shtml [2013/10/07].

Oranskij, I.M. (1963). *Iranskie jazyki*. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury.

Sabaev, S.B. (1989). *K.L. Chetagurov i russkaja literatura*. Ordžonikidze: Ir.

Salagaeva, Z. (1959). *Kosta Chetagurov i osetinskoe narodnoe tvorčestvo*. Ordžonikidze: Severo-Osetinskoe knižnoe izdatel'stvo.

Sanakoeva, L.L. (2002). *Osetinskaja poèzija i russkaja literatura 30-40-ch godov XX v. (voprosy perevoda i literaturnych svjazej)* (avtoreferat dissertacii na soiskanie naučnoj stepeni kandidata filologičeskich nauk). Vladikavkaz: Severo-Osetinskij gosudarstvennyj universitet im. K.L. Chetagurova. http://www.dissercat.com/content/osetinskaya-poeziya-i-russkaya-literatura-30-40-kh-gg-xx-v-voprosy-perevoda-i-literaturnykh- [2013/07/20].

Sjögren, A.J. (1844). *Iron ævzagaxur das ist ossetische Sprachlehre nebst kurzem ossetisch-deutschen und deutsch-ossetischen Wörterbuche*. Sankt Petersburg: Gedruckt bei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Slezkine, Y. (1994). «The URSS as a communal apartment, or how a socialist state promoted ethnic particularism». *Slavic review*, 53 (2), pp. 414-452 (ripubblicato in: Fitzpatrick, Sh. [ed.] [2000], *Stalinism: New directions*. London-New York: Routledge, pp. 313-347).

Smith, M.G. (1998). *Language and power in the creation of the URSS 1917-1953*. Berlin-New York: Mouton de Gruyter.

Svirskij, A. (1941). «Osetinskij Nekrasov». In: Fadeev, A.A. (red.), *Kosta Chetagurov: Sbornik pamjati velikogo osetinskogo poèta*. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo Chudožestvennoj Literatury, pp. 146.

Temirbolatova, A.I. (2012). *Problemy jazykovoj politiki i jazykovogo stroitel'stva na Severnom Kavkaze (na materiale rukopisej archivnogo fonda R-1260 Gosudarstvennogo archiva Stavropol'skogo kraja; «Severo-Kavkazskij gorskij istoriko-lingvističeskij naučno-issledovatel'skij institut imeni S.M. Kirova» [1926-1937]).* Stavropol': Stavropol'skij gosudarstvennyj universitet. textus2006.narod.ru/temir.pdf [2013/07/20].

Thodarson, F. (2009). *Ossetic grammatical studies*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Tomelleri, V.S. (2011a). «Sulla categoria dell'aspetto verbale in Osseto». In: Barbera, M. et al. (a cura di), *Anatolistica, indoeuropeistica e oltre nelle memorie dei seminari offerti da Onofrio Carruba (anni 1997-2002) al medesimo presentate*, t. 1. Milano: Qu.A.S.A.R., pp. 67-111.

Tomelleri, V.S. (2011b). «Recensione di Thordarson 2009». *Rivista italiana di linguistica e dialettologia*, 13, pp. 209-223.

Tomelleri, V.S. (2011c). «Recensione di Hettich 2010». *Rivista italiana di linguistica e dialettologia*, 13, pp. 224-235.

Tomelleri (c.s.). *Anna Achmatova e Kosta Chetagurov: La genesi del testo poetico*.
Tomelleri, V.S.; Salvatori, M. (2011). «Alfabeti per l'Osseto: Brevi cenni». *Atti del Sodalizio glottologico milanese*, 6, pp. 138-146.
Totoev, M.S. (1962). *Narodnoe obrazovanie i pedagogičeskaja mysl' v dorevoljucionnoj Severnoj Osetii*. Ordžonikidze: Severo-Osetinskoe knižnoe izdatel'stvo.
Tuganov, R.U. (1998). *Istorija obščestvennoj mysli kabardinskogo naroda v pervoj polovine XIX veka*. Nal'čik: Izdatel'skij centr «Èl'-fa».

La peste di Anzob (1898)
Cronaca di una ricerca sul campo

Gian Pietro Basello
Università degli Studi di Napoli «L'Orientale»

Paolo Ognibene
Università di Bologna

Abstract. The discovery of a photographic album acquired on the antiquarian market and entitled *Po r. Jagnobu 1898-1900* («Along the Yaghnob river 1898-1900», in Russian) prompted a research on K.M. Aframovič whose name is handwritten below a piece of poetry on the second page of the album. The photographs show a wide range of mountain landscapes, focusing especially on a Central Asia village and a group of three women in Western clothes; works in progress, involving open air areas paved with stones by local workers controlled by Russian soldiers, are also depicted in the album. Thanks to some newspapers and medical journal chronicles, it has been possible to discover that Aframovič (1857-?) was a doctor sent to the village of Anzob together with some nurses to fight a plague broken out in 1898 and leading to the death of more than 200 local people. The open air works were related to the construction of two graveyards, still visible today at Anzob. The authors visited Anzob, now in northern Tajikistan (Sughd province), several times in recent years and found many of the places depicted in the album, collecting many memories of the plague from today inhabitants, descendants of the survivors.

1 Il contesto

Gli avvenimenti di seguito descritti hanno avuto inizio circa sette anni fa, nella tarda primavera del 2006, nella città uzbeka di Samarcanda. Allora il preside della Facoltà di Conservazione dei Beni Culturali dell'Università di Bologna si trovava in Uzbekistan assieme ad alcuni

Il testo è di Paolo Ognibene; il commento alle foto di Gian Pietro Basello. La traslitterazione del cirillico segue il sistema ISO/R 9 (1968). Gli autori ringraziano: Daniele Guizzo (Università Ca' Foscari Venezia) per le interviste in tagiko effettuate ad Anzob e Marzič; Antonio C.D. Panaino (Università di Bologna) per la possibilità di svolgere le ricerche in loco nell'ambito della Missione Etnolinguistica e Archeologica Italiana in Tagikistan; Marta Passarelli per il lavoro di identificazione delle persone e dei paesaggi nelle foto dell'album (a lei si deve l'identificazione di Aframovič). Grazie ad Aldo Ferrari per l'interesse e per l'accoglienza sulle pagine di questa nuova collana, che possa accompagnare a lungo gli studiosi e tutti coloro che desiderano capire ciò che lega e supera le tradizionali divisioni di Europa e Asia, Oriente e Occidente.

colleghi per un controllo periodico alle attività della nostra missione archeologica. La missione, diretta dal professor Maurizio Tosi, stava da un po' di tempo riportando alla luce fornaci nel sito di Kafir Kala. A Samarcanda negli stessi giorni era presente un archeologo tagiko di nome Abdulrauf Razzokov. Razzokov era il responsabile degli scavi di Sarazm, sito che sarebbe diventato a distanza di alcuni anni località protetta dall'UNESCO. Sarazm è molto vicino all'Uzbekistan e fu così che in un pomeriggio di maggio venne deciso che il gruppo italiano avrebbe oltrepassato assieme ad Abdulrauf il confine da poco riaperto per visitare Sarazm e Penjikent. Partito in macchina da Samarcanda il gruppo arrivò presto al confine; lasciata la macchina uzbeka si indirizzò al controllo dei passaporti e da lì attraversò a piedi un tratto di circa trecento metri di terra di nessuno. Dopo il controllo tagiko salì su una seconda macchina che era ad aspettarli e si mosse verso Sarazm. Non era solo il desiderio di visitare Sarazm e Penjikent che muoveva i componenti del nostro gruppo, ma anche la prospettiva di potere raggiungere un accordo con i tagiki per lavorare su tutta la valle del fiume Zarafšan che si trova parte in Uzbekistan e parte in Tagikistan. Ciò comportava però un'autorizzazione da parte dell'Accademia delle Scienze tagika, in particolare dell'Istituto di Storia, archeologia ed etnografia Doniš.

Trascorsa una giornata a Sarazm e Penjikent il gruppo italiano si mosse verso Dušanbe su una strada non semplice da percorrere dal momento che dopo il crollo dell'URSS non aveva più subito una manutenzione sistematica. La valle dapprima molto larga progressivamente si restringe e la strada comincia a salire, all'inizio in modo impercettibile poi in modo più evidente. La valle diventa stretta e ben presto su entrambi i lati ci sono pareti di montagne che si innalzano minacciosamente. La strada costeggia ancora il fiume fino ad arrivare al punto in cui sul lato opposto, sulla sommità di una montagna, si intravedono i resti delle fortificazioni di monte Mugh, l'ultima residenza di Devastič. Dopo una pausa e una scalata non priva di difficoltà il gruppo si rimise in cammino verso la città di Ajni, che rappresenta il centro amministrativo della regione. Lasciata alle spalle Ajni si abbandona lo Zarafšan, che proviene da Matčo, e si segue il corso dello Yaghnob per allontanarsene una sola volta, quando si deve evitare la parte di montagna caduta sul fiume a fine Ottocento, facendo un giro più largo. Il fiume in questo punto non scorre in superficie, ma passa sotto la montagna. Il cedimento della montagna, secondo quanto raccontano nella valle, avrebbe travolto un intero villaggio che sarebbe rimasto sepolto assieme a tutti i suoi abitanti. Forse una delle tante leggende che si raccontano in queste valli, dal momento che nessuno è stato in grado di dirci come si chiamasse e quanto fosse grande questo villaggio. Oltrepassa-

to questo punto la valle si fa un poco più larga e la strada scorre a lato del fiume, il quale molto spesso a tarda primavera, quando si sciolgono le nevi in alta montagna esonda e ricopre spesso tratti più o meno lunghi della strada. Proprio in questo punto alcuni di noi hanno rischiato nel 2009 di finire in fondo al fiume assieme all'autista e all'auto in una notte di giugno. Superato questo tratto la strada si avvia verso una località chiamata Anzob (fig. 6), ai piedi dell'omonimo passo, alto oltre 3.300 metri. Prima di iniziare a salire verso il passo si attraversa il ponte di Anzob. A questo punto la strada abbandona il fiume Yaghnob che prosegue perpendicolare alla direzione della strada che va verso il passo. Da lì inizia la valle dello Yaghnob vera e propria.

Chiunque si sia occupato di filologia iranica ha sentito parlare degli yaghnobi e della lingua yaghnobi, questo relitto linguistico tanto prezioso per gli studi iranici ed indoeuropei. La tentazione era troppo forte ed il nostro gruppo, cambiata automobile, perché la strada diventa percorribile solo con jeep si inoltrò lungo un percorso che conduceva verso il villaggio di Marghib e da lì dopo circa 20 chilometri a Marghtimayn. A Marghtimayn la strada si interrompe e da quel momento è possibile proseguire solo a piedi o con animali. Il ponte fatto con tronchi di albero che divide Marghtimayn da Bidev faceva, comunque, ben capire che oltre si apriva un mondo completamente diverso.

Ritornati ad Anzob e ripresa la vecchia auto il gruppo attraversò il passo montano e sceso dall'altra parte iniziò a costeggiare il fiume Varzob fino ad arrivare a Dušanbe, la capitale di una delle repubbliche più povere dell'Asia Centrale, l'unica, se si esclude il conflitto in Transnistria, che ha attraversato, dopo il crollo dell'URSS, la guerra civile. L'Accademia delle Scienze di Dušanbe è però erede di una storia prestigiosa. Quasi tutti i più importanti iranisti delle scuole sovietiche di Mosca e Leningrado sono passati per Dušanbe. In Accademia si continua ancora a parlare russo, i contatti con i colleghi di San Pietroburgo sono ancora intensi. I primi colloqui non portarono ad un risultato immediato, ma c'era una ragionevole certezza che si sarebbe arrivati all'accordo. Tornato in Italia, Antonio Panaino iniziò a progettare la prima missione da compiere nell'estate del 2007 e in effetti qualche mese dopo l'accordo con i tagiki fu siglato. Questo accordo ci dava la possibilità di studiare l'alta valle dello Zarafšan e dello Yaghnob sotto tutti i punti di vista: etnolinguistico, archeologico, antropologico e quanto altro ci fosse venuto in mente.

La prima missione fu portata a termine e in seguito siamo tornati ogni anno accompagnando al lato scientifico quello umanitario, prestando soprattutto assistenza medica alla popolazione della valle che non vedeva un medico da oltre quattro anni. Abbiamo iniziato a mette-

re le informazioni raccolte in rete e costantemente Gian Pietro Basello ha monitorato la presenza di notizie relative allo Yaghnob. Consultando l'archivio digitale del *New York Times*, nel 2009 trovammo notizia di una strana epidemia di peste che aveva colpito il villaggio di Anzob alla fine dell'Ottocento (De Wolf 1898 e 1900; fig. 5). La cosa ci colpì molto e ci proponemmo di andare a vedere se era rimasta notizia dell'evento, ma l'anno successivo né io né Basello riuscimmo ad accompagnare la spedizione. Nel corso del 2010 però Basello trovò in internet un antiquario di New York che vendeva un album fotografico chiamato *Yagnob 1898-1900* (fig. 1). Su richiesta furono mandati esempi delle foto conservate e l'acquisto venne perfezionato. L'album arrivò puntuale e integro fino al nostro paese, San Giovanni in Persiceto, in provincia di Bologna.

Le immagini erano molto belle, scattate in modo professionale, ma non si capiva bene cosa facessero le persone presenti nelle foto, molte delle quali apparivano in divisa ed erano senza dubbio militari. L'album era inoltre dedicato a una donna. La dedica era scritta in corsivo cirillico. Per questo Basello preparò una scansione della pagina e un giorno mi diede il foglio chiedendomi di dare un'occhiata, quando avessi avuto tempo. Passarono svariati mesi prima che entrambi ci ricordassimo di quel foglio. In occasione di una visita di Yuri Stoyanov, parlando dello Yaghnob, andammo a cercare la scansione e traducemmo la dedica. Questo testo non forniva molti elementi per identificare i protagonisti delle fotografie, ma la firma mi colpì subito. Si trattava di un cognome poco noto: Aframovič; in russo ci sono tanti Abramovič, ma pochi, anzi pochissimi Aframovič (fig. 2).

A questo punto fu molto facile fare una ricerca in internet e scoprire che il nome del dottor Kazimir M. Aframovič (1857-?) era collegato all'epidemia di peste del 1898. Il significato di molte delle fotografie divenne immediatamente chiaro: il fumo era quello dei vestiti bruciati (fig. 14), il materiale bianco era calce viva stesa sulle sepolture (fig. 7), i sassi venivano posti al di sopra dello strato di calce e così via... (fig. 15).

Decidemmo allora che nel corso della missione del 2011 ci saremmo recati ad Anzob e a Marzič (dove secondo i rapporti medici sarebbe iniziata la peste) per vedere se esisteva ancora il cimitero dei morti di peste e se nei racconti degli anziani si conservava qualcosa di interessante. La tappa a Dušanbe prevedeva invece la ricerca di documenti presso gli archivi della capitale. Questo secondo punto per ovvie ragioni non ha prodotto risultati, mentre il primo è andato ben oltre quanto ci aspettassimo.

2 I fatti

Secondo quanto riportato dai primi rapporti destinati alla stampa medica – scritti da Aleksandr M. Levin (1861 o 1866-1932; Levin 1899), il quale in seguito si recò personalmente sul posto – alla fine del mese di agosto 1898 nel villaggio di Marzič, che si trova a circa 20 chilometri da Anzob, un ragazzino di 12 anni chiamato Šukur si ammalò e morì dopo quattro giorni. Subito dopo si ammalò il fratellino Šakir, il quale morì allo stesso modo dopo alcuni giorni. Una donna di Anzob, chiamata Ašur Bibi, parente della famiglia colpita, arrivò a Marzič, aiutò a lavare il corpo di Šakir, partecipò al funerale e portò a casa alcuni vestiti dei bambini morti. Dopo alcuni giorni si ammalò e morì al terzo giorno di malattia. Dopo di lei si ammalarono i suoi parenti e alcune delle persone che avevano partecipato al funerale. Uno degli abitanti del villaggio, chiamato Hassan Rakhimov, convinse gli altri che queste morti erano avvenute perché nel seppellire Ašur Bibi erano state tralasciate alcune regole previste dalla *Šarī'a*. Venne così disseppellita la donna, fu seguito il rituale e poi fu nuovamente seppellita. Quasi tutte le persone che avevano preso parte alla seconda cerimonia funebre morirono a distanza di alcuni giorni, compreso Hassan Rakhimov. Dalla morte di Ašur Bibi fino al 3 di ottobre, data in cui il dottor Aframovič entrò ad Anzob, morirono 237 persone su una popolazione totale di 387.[1] Alla fine di settembre le autorità della provincia di Samarcanda erano state informate dell'epidemia ed avevano mandato una spedizione militare con un medico per accertare cosa stesse succedendo. La spedizione di Aframovič sostò anche a Marzič, dove non vi furono altri casi, e arrivò fino a Marghib (figg. 3-4), dove constatò che a circa 8 chilometri di distanza nel villaggio yaghnobi la gente aveva scoperto per caso alcune settimane dopo quanto era successo ad Anzob e non c'era traccia di epidemia. Fu istituito un cordone sanitario, furono allertati tutti i villaggi dell'area e il cordone sanitario si estese a meridione fino a Dušanbe.

3 Inizia la nostra ricerca

Nel giugno 2011 dopo essere stati per alcuni giorni a Penjikent, dove si teneva un incontro fra archeologi dei paesi della CSI, siamo arrivati ad

1. Clemow (1899, p. 687). Cfr. Anonimo (1898b) (219 morti su 257 abitanti) e Holloway in Holloway, Peirce (1898, p. 1495) (219 morti su 357); sembra evidente la presenza di qualche errore grossolano nel riferire il numero degli abitanti di Anzob. De Wolf (1898) parla di tre quarti degli abitanti contagiati.

Anzob. Lì non esistono alberghi, ma siamo riusciti a sistemarci nella casa del nostro autista, il quale nella somma chiesta per portarci da Penjikent ad Anzob, pari più o meno ad un mese di stipendio di un nostro collega tagiko, aveva 'generosamente' compreso anche l'ospitalità a casa sua. Fra tutte le foto dell'album una sola era indubbiamente identificabile: si tratta di una formazione geologica a forma di fungo che si conserva ancora oggi. È da lì che siamo partiti: abbiamo risalito il crinale e scattato una fotografia praticamente dalla stessa posizione in cui era stata scattata 113 anni prima (fig. 10). Come si può vedere dalla fotografia (fig. 11) la piramide di terra è un po' cambiata, ma non più di tanto. Questa formazione geologica si trova ancora oggi fuori dal villaggio di Anzob e dista dalle prime case attuali alcune centinaia di metri. Percorso a piedi il cammino verso l'abitato, da un lato cercavamo di individuare uno dei ponti sul fiume, cosa che sembrava facilitata dalla presenza in acqua di una roccia di grandi proporzioni e dalla prospettiva della valle, e dall'altro cercavamo di individuare sul lato sinistro lo spazio del cimitero dei morti di peste. Ci eravamo già fatti un'idea, attraversando il paese, di dove potesse essere. Infatti più avanti c'era un tratto che costeggia la strada recintato e non costruito, cosa che in una valle relativamente stretta è insolito. Prima di raggiungerlo, orientandoci in base alla prospettiva delle montagne, cercavamo di individuare una casa, che si vede spesso nelle fotografie e sulla cui veranda è ripreso forse lo stesso Aframovič. Questa casa probabilmente fungeva da base per la spedizione. Per farlo abbiamo capito che ci saremmo dovuti spostare dalla strada a sinistra e risalire di circa 100 metri. Nel punto in cui ci trovavamo, sulla sinistra, si apriva una specie di canalone dove al centro scorreva acqua. Salendo abbiamo individuato il punto esatto in cui è stata scattata la foto, ma non abbiamo trovato traccia della casa. Mentre cercavamo il punto esatto dello scatto, e pensavamo a chi poter chiedere aiuto, giù in basso una persona anziana ci guardava con curiosità. Fu così che scesi di sotto ci siamo presentati ed abbiamo scoperto che il vecchietto che ci osservava era il medico di Anzob. Conosceva bene la storia della peste e ci disse che i cimiteri dei morti di peste erano due. Noi, senza saperlo, eravamo risaliti accanto ad uno dei cimiteri, quello vicino al santuario di Jandapush (figg. 7-8). Abbiamo ripercorso i cento metri verso l'alto e il nostro accompagnatore ci ha fatto notare che l'acqua che scende ha scavato nel terreno e sul lato sinistro, sotto l'erba e uno strato di terra si vedono i resti della massicciata fatta dai soldati e sotto ancora lo strato di calce (fig. 9). Più sotto ancora ci sono le sepolture. Questo terreno non è recintato, ma non è costruito e nessuno pensa di passarci sopra. Da lì il medico del paese ci ha portato per una strada percorribile solo a piedi e che passa attraverso i cortili di molte case verso l'altro cimitero. Lo abbiamo visto così dall'alto (fig. 17).

Qui il terreno è recintato e nessuno ci mette piede. Abbiamo ripercorso la strada in senso inverso e siamo ridiscesi fino alla strada principale e ci siamo spostati questa volta dal basso verso il cimitero. Ed è così che abbiamo constatato che la strada attuale non passa nello stesso posto del sentiero sul quale si muoveva Aframovič. Abbiamo infatti cercato di scattare le stesse fotografie, ma la prospettiva delle montagne ci diceva che quelle del 1898 erano state scattate più in basso, dove ora ci sono case (figg. 15-16). Questo vuol dire che la strada attuale passa, almeno per una piccola parte, sul vecchio cimitero.

Proseguendo lungo la strada siamo arrivati in un punto del villaggio dove spesso si riuniscono gli anziani per sedere e passare in compagnia i pomeriggi estivi (fig. 20). L'età media delle persone sedute era ben al di sopra dei settant'anni, sebbene a volte in questi villaggi l'apparenza inganni. È in questo momento che la storia della peste di Anzob per noi si è arricchita di un nuovo elemento: le leggende.

4 Le leggende sulla peste

4.1 La versione di Anzob

Gli anziani seduti erano particolarmente interessati alle fotografie di Anzob di fine Ottocento, molti cercavano di aiutarci nel ricostruire i luoghi esatti in cui le fotografie erano state scattate. Ma non appena abbiamo raccontato quando erano state fatte e a quali avvenimenti erano collegate, la loro attenzione si è rivolta esclusivamente a un personaggio: il militare in divisa bianca, il medico Aframovič. Questo nome era ben presente a tutti, sebbene nessuno di loro potesse aver vissuto di persona gli avvenimenti della peste: sembrava che in Aframovič vedessero il diavolo. E allora sono iniziati i racconti. La peste era iniziata nel villaggio di Marzič e da lì era arrivata ad Anzob. Non appena le persone avevano iniziato a morire a decine, molti erano scappati sulle montagne. All'arrivo della spedizione da Samarcanda il medico si era occupato dei sopravvissuti: a ogni persona era stata data una pillola.[2]

2. Si tenga presente che il primo vaccino efficace contro la peste era stato messo a punto da Waldemar Mordecai Haffkine che lo testò durante l'epidemia di Bombay nel 1896 (Haffkine 1897; si veda Hawgood 2007) ovvero pochi anni prima dell'epidemia di Anzob. Haffkine (Mordechaj-Vol′f Chavkin in russo), nato a Odessa da una famiglia ebrea e formatosi negli istituti russi, emigrò poi a Parigi essendo sgradito in patria. Gli epidemiologi russi V.K. Vysokovič (Vysokovich) e D.K. Zabolotnyj (Zabolotny) ebbero comunque contatti con Haffkine a Bombay (probabilmente nel 1897), mentre le biografie di Levin (Anonimo 1906; anche Holloway in Holloway, Peirce 1898, p. 1494) segnalano che proprio nel 1897 egli fu inviato a Bombay a studiare la peste indiana. Nel novembre 1898, in relazione all'epidemia di Anzob, Holloway (Holloway, Peirce 1898, p. 1495) riporta che «the remedies of

Tutte le persone che hanno preso la medicina sono morte a brevissima distanza. Uno dei vecchietti ci ha raccontato che suo nonno, allora un ragazzo di 12 anni, era l'unico rimasto al villaggio che si era salvato. Il medico aveva dato la pillola al ragazzo, ma quando il medico si era girato il ragazzo l'aveva sputata. Per tre volte gli era stata data e per tre volte era riuscito a non ingoiarla. Secondo la leggenda locale, le pillole di Aframovič avevano ucciso tutti i possibili portatori di contagio. I militari avevano inoltre preso tutti gli indumenti e le poche cose delle abitazioni dei morti di peste e avevano bruciato tutto. Ci hanno mostrato anche la posizione in cui questo sarebbe avvenuto e il punto è pienamente compatibile con la fotografia del 1898 nella quale si vede il fumo che sale (fig. 14). Tutte queste interviste, parte in russo, parte in tagiko sono state riprese e registrate. Dopo la conversazione con gli anziani siamo andati alla Scuola di Anzob dove siamo stati ricevuti dal direttore. Il direttore conosce bene il territorio ed è riuscito con facilità ad individuare alcuni punti in cui erano state scattate le fotografie che noi non riuscivamo ad individuare.

La mattina dopo siamo partiti in auto per Marzič.

4.2 La versione di Marzič

Percorso un tratto di strada in direzione di Ajni, si attraversa il fiume e ci si addentra in una valle laterale. La strada si inerpica per svariati chilometri prima di arrivare in vista di Marzič. Il villaggio si estende su entrambi i lati della valle. Noi ci siamo fermati a sinistra dove ci aspettava il direttore della scuola, il quale dopo una telefonata del nostro autista aveva convocato gli anziani del villaggio e un discendente dell'unica famiglia colpita dalla peste. Nel giorno del nostro arrivo si festeggiava la fine dell'anno scolastico per gli studenti della decima classe. Nel sistema di istruzione tagiko, che è erede di quello sovietico, dopo dieci anni di scuola, tramite un esame si può tentare l'ammissione all'università. Era quindi un giorno di festa e siamo stati accolti calorosamente: ci hanno offerto cibo e bevande e abbiamo trascorso un po' di tempo assieme ai neodiplomati. Poi siamo andati nello studio del direttore dove ci attendevano gli anziani. Nella versione di Marzič la peste viene portata nel villaggio da Anzob e non il contrario. A portarla è un cane nero che passa

Haffkine have been brought from India, and are being prepared in the Imperial Institute of Experimental Medicine [di cui Levin era membro dal 1892] at St. Petersburg»; il «British Medical Journal» del 26 novembre 1898 (Anonimo 1898a, p. 1648) è ancora più esplicito: «Dr. Livine [= Levin], bacteriologist, who recently studied plague in India, has been sent to Anzob with a stock of Haffkine plague serum». Sulla dimostrata efficacia del vaccino di Haffkine, si veda Williamson (2009).

per un sentiero e si avvicina a una casa. Tutti gli abitanti della casa muoiono in una notte e non ci sono altri morti di peste nel villaggio. Dopo avere ascoltato e trascritto il racconto usciamo e uno degli assistenti del direttore ci porta a vedere il luogo in cui sorgeva la casa dei morti di peste. Per arrivare dobbiamo prendere l'auto e spostarci sul lato destro del fiume. Saliamo fino a raggiungere il punto. La casa è stata demolita e non è più stato costruito niente al suo posto. Dietro lo spazio in cui sorgeva la casa c'è il sentiero lungo il quale sarebbe passato il cane nero. Lo percorriamo in direzione del cimitero. L'atmosfera è particolare, sarà forse perché su quel sentiero incontriamo proprio un altro cane nero… Arrivati a un certo punto del sentiero la nostra guida recupera delle chiavi, apre un cancello e dopo avere percorso una cinquantina di metri siamo nel cimitero del villaggio. Ci viene indicato il punto esatto in cui sono stati sepolti i sette abitanti di Marzič morti di peste. Non c'è una pietra, un sasso, sulla tomba non cresce nemmeno l'erba. Le altre tombe sono a distanza. Ripercorriamo il sentiero fino all'auto ed in tarda mattinata lasciamo Marzič in direzione di Dušanbe.

5 Leggende e fatti. Il cerchio si chiude

Arrivati a Dušanbe cerchiamo tracce dei documenti relativi alla peste, ma è lavoro inutile perché al tempo della peste Dušanbe non era il centro amministrativo responsabile della regione in cui si trova Anzob (Melikishvili 2006, la peste di Anzob è menzionata a p. 30). Speravamo però di trovare almeno qualche traccia dei documenti relativi all'istituzione del cordone sanitario, ma per il momento niente è emerso. La storia della peste incuriosisce i nostri colleghi, molti non credono che ci sia stato un caso solo 113 anni prima ed a meno di 100 chilometri di distanza. In realtà questo caso è stato ben studiato. L'interesse per la peste di Anzob non è tramontato in periodo sovietico (gli studi fatti negli anni Cinquanta del secolo scorso sono all'origine dell'osservatorio epidemiologico di Dušanbe; Ben Ouagrham-Gormley & al. 2008, p. 71) e nemmeno nel periodo post-sovietico. Nei primi rapporti medici si cerca di individuare una causa per l'epidemia spiegandola come una malattia portata da pellegrini contagiati a Baghdad che avrebbero visitato alcuni luoghi sacri ad Anzob e Marzič. Il dottor Levin visitò anche molte persone che non erano state colpite dalla peste trovando segni della malattia lasciati anche fino a venti anni prima. La malattia veniva descritta con questi sintomi: durata dai tre ai cinque giorni, mal di testa, febbre e gonfiori. Ipotizzò la presenza in queste zone di una malattia endemica che egli chiama *lymphadenitis femoralis suppurativa*

la quale, presente in forma latente, sarebbe periodicamente comparsa in forma più o meno grave (Clemow 1899, p. 687). Gli studi successivi tendono a determinare una possibile causa nelle marmotte.[3]

La nostra ricerca prosegue ora negli archivi delle istituzioni russe che hanno ereditato la documentazione di epoca zarista. In particolare, l'Istituto di Medicina Sperimentale di San Pietroburgo, presso cui lavorava Levin e tuttora esistente, potrebbe conservare ancora i resoconti amministrativi, le relazioni scientifiche, le analisi mediche e la documentazione fotografica[4] della commissione imperiale antipeste che gestì l'emergenza di Anzob. Certamente fu redatta anche una consistente documentazione militare, relativa sia alle truppe inviate ad Anzob, sia alla messa in opera del cordone sanitario. Questi documenti potranno chiarire meglio chi siano le persone ritratte nelle foto dell'album. Inoltre potranno contestualizzare l'intervento sanitario e militare russo in una remota valle montana nel più ampio quadro storico del controllo politico del Turkestan. L'area di Anzob era infatti stata annessa all'impero zarista solo pochi anni prima, nel corso della spedizione militare del generale Aleksandr Konstantinovič Abramov (1836-1886) nelle regioni dello Zarafšan superiore e dell'Iskander-kul′ (1870), mentre nelle grandi città come Taškent e Samarcanda (annesse rispettivamente nel 1865 e 1868) i conquistatori russi dovevano far fronte a tensioni etniche che sfociarono a più riprese in vere e proprie rivolte. Una di queste, nel 1892, fu originata dalle misure restrittive adottate in seguito al diffondersi di un'epidemia di colera.[5] Eventi come il colera di Taškent o la meno nota peste di Anzob rappresentano la casistica più eclatante di quel quotidiano contatto tra conquistatore e conquistato in cui salute e igiene non potevano che essere temi sensibili, andando a toccare principi che sono considerati come distintivi di civiltà. Come tali potevano essere strumentalizzati nella complessa partita per il controllo del territorio e delle etnie. È dunque inevitabile guardare a quelle foto dell'album che mostrano ufficiali russi in posa, con lo sguardo fisso sulla camera fotografica, mentre decine e decine di abitanti del luogo, apparentemente

3. Pole (2003, p. 14) con ulteriore bibliografia. Si veda anche, recentemente (agosto 2013), la notizia – da verificare – di un giovane morto di peste bubbonica dopo aver macellato una marmotta nella regione dell'Issyk-Kul′ in Kirghizistan (Lasserre 2013).

4.Lo scopo primario del fotografo, probabilmente un militare, che scattò le foto dell'album era verosimilmente quello di documentare i sintomi della peste. Forse i negativi su lastra, compresi quelli da cui furono stampate le foto dell'album, esistono ancora in qualche archivio russo o uzbeko.

5. Sahadeo (2005) e (2007, pp. 79-107, cap. 3, *Unstable Boundaries: The Colonial Relationship and the 1892 «Cholera Riot»*). Per la situazione nei primi decenni del Novecento si veda Buttino (2003, *passim* e pp. 238-240 per l'epidemia di colera del 1918).

noncuranti, sono impegnati in lavori di fatica, come a un prodotto del colonialismo e dell'orientalismo nel modo inteso da E.W. Said.

In questa prima fase della nostra ricerca, visitando i luoghi della peste e raccogliendo le testimonianze locali, ci siamo proposti di studiare le leggende che questi drammatici eventi hanno generato e le tracce che hanno lasciato nella memoria collettiva. Ora mancano ancora diverse parti di questa storia. Vogliamo chiudere il cerchio che ha portato l'album di Aframovič nelle nostre mani. Aframovič dedica il suo album fotografico a una donna. Questa donna non è locale, si capisce bene anche dai vestiti. Nei rapporti della spedizione militare che speriamo di trovare negli archivi di San Pietroburgo, Samarcanda o Taškent deve esserci il suo nome. Da lì possiamo cercare di scoprire come questo album a distanza di oltre cento anni sia arrivato presso un antiquario di New York. Da qui le fotografie sono arrivate in Italia ed assieme a noi sono ritornate negli stessi posti dove erano state scattate più di cento anni fa.

6 Commento alle figure

L'album si compone di 24 fogli di cartoncino rigido (ca 26×18 cm, inclusa l'ampia rilegatura) per un totale di 48 pagine, ciascuna con la stampa di una foto (17×12,5 cm) incollata sopra, tranne il frontespizio e il retro del frontespizio dove è aggiunto del testo accanto a una o più foto di dimensioni minori. Le pagine sono state numerate a matita (probabilmente in tempi recenti) da 44 a 91 e, per comodità, abbiamo mantenuto questa numerazione facendola precedere dalla sigla «Y» nei rimandi. La numerazione prosegue quella di un album formalmente simile, intitolato *Po Turkestanu 1900 g.* «Attraverso il Turkestan 1900», che abbiamo potuto consultare solo in fotografia e di cui non ci è noto l'attuale proprietario. L'ultima traccia dell'album «Turkestan» è presso la casa d'aste Kedem di Gerusalemme dove è stato venduto il 22 marzo 2012 (lotto 564). La realizzazione tecnica (con l'iniziale dell'elemento principale del titolo a rilievo) e la calligrafia dei frontespizi dei due album è la stessa, ma i monogrammi sono diversi.

La maggior parte delle foto fu scattata ad Anzob e nei suoi dintorni. Una parte meno cospicua fu scattata nei pressi del nucleo superiore del villaggio di Marghib e lungo il sentiero tra Marghib e Anzob; alcune foto furono scattate a Takfon e lungo il fondovalle tra Anzob e Takfon. Non sembrano esserci foto del villaggio di Marzič.

Al di là delle motivazioni documentarie di tipo sanitario, l'album si inserisce nel contesto delle raccolte fotografiche a scopo conoscitivo dei nuovi territori conquistati realizzate in ambito militare (Sonntag 2007), come il famoso *Turkestanskij al′bom″* del 1871-1872 (accessibile all'in-

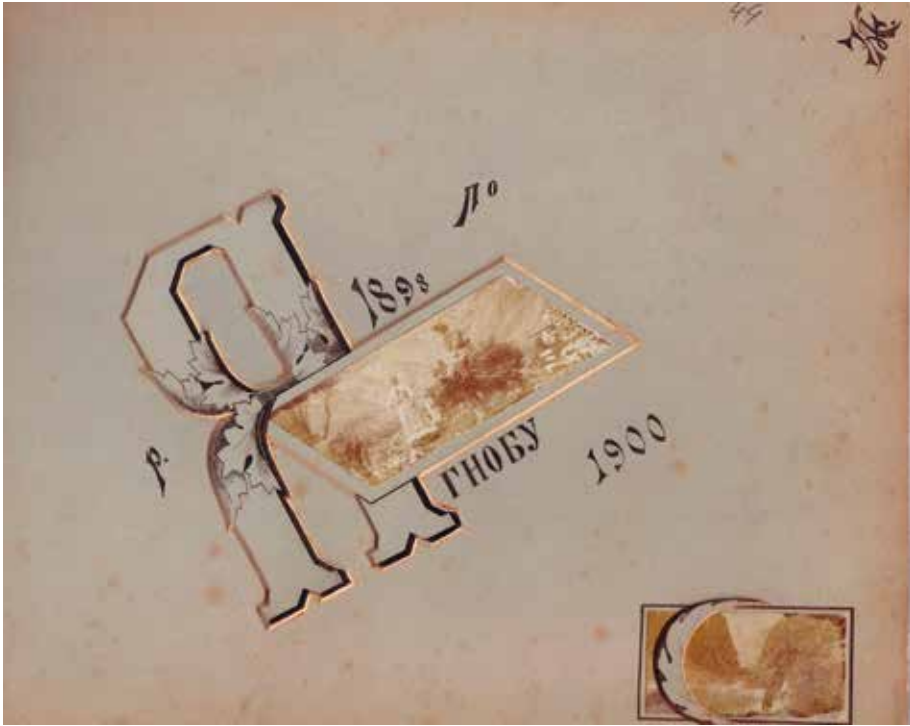



Figura 1. Il frontespizio dell’album (Y44)

dirizzo `www.loc.gov/rr/print/coll/287_turkestan.html` [2013/06/12]), cui collaborò tra l’altro l’orientalista Alexander L. Kuhn (Kun in russo). È quindi molto probabile che l’attrezzatura fotografica utilizzata per le foto dell’album sia quella sviluppata e impiegata in ambito militare.[6]

Figura 1. Il frontespizio dell’album (Y44)

Al centro si trova la scritta *Po r. Jagnobu 1898-1900* «Lungo il fiume Yagnob 1898-1900». In alto a destra il monogramma *KA* di Kazimir Michajlovič Aframovič, il cui cognome (preceduto dall’iniziale del nome) è dato per esteso al di sotto della poesia nella pagina successiva (Y45) dell’album. Alla

6. Tutte le immagini sono coperte da copyright e ne è vietata la riproduzione separata dal testo del presente articolo e in forme diverse da quella in cui sono qui presentate. Tutte le foto a colori sono di Gian Pietro Basello.

Figura 2. Lungo il sentiero per Marghib (Y54)

pagina Y45 è scritta inoltre la data 28 aprile 1900 (venerdì 11 maggio nel calendario gregoriano). Secondo Clemow (1899, p. 687), Aframovič (scritto «Aphramovitch») è un «medical man» che raggiunse Anzob il 3 ottobre 1898 (15 ottobre gregoriano). Stando alle date sul frontespizio («1898-1900») le foto non si riferiscono a un unico soggiorno, anche se al momento attuale non sappiamo dire quante volte e per quanto tempo Aframovič soggiornò ad Anzob; un accenno di Annette Meakin (1903, p. 249, riportato qui nel commento alla fig. 3) suggerisce che i viaggi siano stati diversi. Più tardi, Aframovič figurerà tra i deputati della seconda Duma di Stato dell'Impero russo (febbraio-giugno 1907) per il distretto di Samarcanda. Grazie alla documentazione biografica dei deputati sappiamo che Aframovič nacque nel 1857 (così in Boiovič 1907, p. 499) e aveva quindi più di quarant'anni quando si recò nella valle dello Yaghnob. La seconda Duma ebbe vita brevissima e nulla sappiamo di Aframovič dopo il 1907.

Nella foto al centro della pagina si vede una donna vestita all'occi-

Figura 3. Lungo il sentiero per Marghib (Y55)

dentale, sicuramente una componente della missione sanitaria, insieme a un uomo con turbante a cavallo di un asino; la foto rappresenta vividamente il contrasto tra russi e montanari e non è difficile immaginare la considerazione che i primi avevano dei secondi, solo in parte sublimata nell'interesse etnologico. Nella foto in basso a destra si vede un uomo a cavallo sullo sfondo di una gola attraversata dal fiume Yaghnob; l'inquadratura è simile a quella di Y82 (fig. 18); il cavaliere è troppo piccolo per tentare un'identificazione.

Figura 2. Lungo il sentiero per Marghib (Y54)

Clemow (1899, p. 687) menziona il villaggio di Marghib (scritto «Margif») lasciando intendere che era stato visitato dalla missione sanitaria di Aframovič. Marghib si trova 8 chilometri a est di Anzob risalendo il fiume Yaghnob; la parte centrale del tragitto attraversa un suggestivo

Figura 4. Il tratto del sentiero per Marghib inquadrato in Y55 (fig. 3) nel giugno 2008

canyon. Non è stato possibile individuare il punto preciso in cui è stata scattata la foto ma essa si trova all'interno di una serie di immagini in cui quelle riconoscibili sono state scattate a Marghib Alta (Y47-49) e poi lungo il tragitto tra Marghib e Anzob (Y52 e Y55).

Uno dei primi punti che abbiamo cercato di accertare era chi, tra i tanti personaggi fotografati nell'album, fosse Aframovič. Grazie al ritratto pubblicato nelle biografie dei deputati della seconda Duma (Boiovič 1907, p. 499), anche se risalente al decennio successivo alla permanenza ad Anzob, sembra possibile identificare Aframovič in questa e in poche altre foto (Y74 e Y76, qui fig. 14, e forse Y71 e Y75).

Aframovič è al centro della foto, con un cavallo bianco pezzato. A sinistra e in alto, si notano due figure femminili in abiti occidentali che chiameremo genericamente «infermiere» anche se è possibile che fossero dottoresse, come sembra suggerire il racconto di viaggio di Annette Meakin (1903, p. 249; vedi qui il commento alla fig. 3). La donna

a sinistra compare spesso nelle foto dell'album, anche nell'unica foto (Y67) con una persona in primo piano, e la chiameremo convenzionalmente «dama in nero» (anche se non è sempre vestita di scuro). Tra le numerose persone e forze mobilitate per far fronte all'epidemia (soldati, medici, infermieri, interpreti ecc.) e probabilmente organizzate in gruppi ben definiti (anche solo per ragioni logistiche in mancanza di strutture ricettive), non ci sono dubbi che il fotografo fosse strettamente legato al gruppo delle infermiere, presenti in almeno 17 foto dell'album.

Figura 3. Lungo il sentiero per Marghib (Y55)

Il gruppo delle infermiere sul sentiero lungo il fiume Yaghnob. La foto è stata scattata nel primo tratto del canyon (localmente detto Kand-i Khurak), praticamente l'ingresso per chi viene da Anzob, anche se nella foto il gruppo era sulla via del ritorno da Marghib, a un paio di chilometri da Anzob. Sono visibili tre infermiere, con il cavallo a fianco e le briglie in mano, tra cui la dama in nero (la prima in testa); la terza infermiera è vestita come la miglior moda del tempo richiedeva per una passeggiata all'aria aperta (si confronti il ritratto di Mrs. Isaac Newton Phelps-Stokes realizzato nel 1897 da John Singer Sargent, oggi al Metropolitan Museum di New York, `www.metmuseum.org/toah/works-of-art/38.104` [2013/06/12]). Seguono tre uomini di scorta a cavallo, almeno in parte militari; uno tiene per le briglie un altro cavallo, forse quello del fotografo. La viaggiatrice Annette Meakin, in visita a Samarcanda nel 1901, riporta quello che ai nostri occhi sembra essere un pettegolezzo:

> The Russian lady doctors who attended the women of Anzob got so accustomed, through their constant journeys thither, to the difficulties of the route that they actually began to take it at a canter! But when this reached the ears of the authorities it was put a stop to, as being an unnecessary risk of human life. (Meakin 1903, p. 249)

Figura 4. Il tratto del sentiero per Marghib inquadrato in Y55 (fig. 3) nel giugno 2008

A distanza di oltre cento anni dalla foto dell'album, si notano i pesanti interventi dell'uomo sulla morfologia della parete rocciosa: il sentiero è stato rialzato con un terrapieno protetto da grossi massi e allargato così da permettere il passaggio degli automezzi, tagliando nella parte inferiore la propaggine rocciosa caratterizzata da larghe stratificazioni orizzontali.

Figura 5. Panorama del villaggio di Anzob (Y78)

Figura 5. Panorama del villaggio di Anzob (Y78)

In primo piano proseguono i lavori per sigillare le sepolture del cimitero a valle. Sullo sfondo si vede il nucleo principale di case di Anzob; alle spalle, si intravedono i cumuli di calce bianca (o altra sostanza riflettente) posti sulle sepolture del cimitero a monte, coronato dalla struttura del santuario di Jandapush (appena visibile nella foto); a sinistra del cimitero a monte, lungo il profilo del pendio, si staglia la grande piramide di terra di Anzob. In primo piano, si contano circa 70 persone (oltre a un paio di militari) impegnate nella costruzione del cimitero a valle, forse nell'atto di predisporre la copertura in pietre. L'azione è corale e ogni persona è colta nel pieno del lavoro; sulla sinistra, una persona è immortalata nell'atto di chinarsi a raccogliere qualcosa; solo pochi stanno guardando il fotografo. Si scorgono barelle in vimini (o altro materiale simile) usate, anche se non evidente dalla foto, per portare le pietre. Da questa foto e

Figura 6. Panorama del nucleo occidentale del villaggio di Anzob nel giugno 2011

da quelle del cimitero a monte (Y71-75) sembra che i corpi fossero sepolti sotto un piccolo tumulo di pietre a secco ricoperto da uno strato di calce; tutta l'area era infine delimitata e ricoperta uniformemente da uno strato di pietre di dimensioni apprezzabili, così da pareggiare il terreno.

I cadaveri, come pure le persone malate, non sono mai visibili nelle foto dell'album; si tratta di una scelta intenzionale (compito del fotografo doveva pur essere primariamente quello di documentare la malattia e i suoi sintomi) correlata probabilmente alla funzione dell'album, ovvero il ricordo di una grande avventura attraverso gli aspetti (relativamente) più piacevoli.

Figura 7. Il villaggio di Anzob (dettaglio di Y56)

Figura 6. Panorama del nucleo occidentale del villaggio di Anzob nel giugno 2011

Il villaggio è costituito, grosso modo, da due nuclei di case, sviluppatisi in corrispondenza di due rientranze della montagna e separate più in alto da una propaggine rocciosa. I due nuclei erano già individuati nel 1898 (il cimitero a valle fu preparato nello spazio immediatamente a ovest del nucleo orientale), benché allora fossero separati da un ampio spazio, mentre oggi sono saldati dalla striscia di abitazioni che si snoda ai lati della strada carrabile. Proprio queste costruzioni rendono impossibile una fotografia dalla stessa prospettiva di Y78 (fig. 5). La strada carrabile attraversa Anzob ai piedi di quelli che erano i due nuclei di fine Ottocento; probabilmente, proprio il passaggio della strada sollecitò la costruzione di nuove abitazioni nella parte più vicina al fiume Yaghnob spostando il baricentro sociale dalla parte a monte a quella a valle. A

Figura 8. Il cimitero a monte nel giugno 2011

giudicare dal numero di persone che lo percorrono nella foto Y77 (fig. 15), il sentiero principale correva infatti a monte del villaggio, girando attorno alla propaggine rocciosa. La foto qui riprodotta è stata scattata dalla stessa propaggine rocciosa, un po' più in alto rispetto all'antico sentiero che oggi si perde tra le costruzioni posteriori. Ben visibile è l'area del cimitero a monte, incolta e caratterizzata da erba alta, al di sotto del santuario di Jandapush di cui risalta il tetto in lamiera. Appena sopra, si vede la piramide di terra di Anzob.

Figura 7. Il villaggio di Anzob (dettaglio di Y56)

Si vede l'area del cimitero a monte con i cumuli di calce sulle sepolture e il santuario di Jandapush. Tra le abitazioni, risalta la moschea (vedi anche fig. 12), con il portico aperto su tre lati, oggi ricostruita.

Figura 8. Il cimitero a monte nel giugno 2011

La foto è stata scattata dalla propaggine rocciosa menzionata nel commento alla figura 6.

Figura 9. Lo strato di calce che sigilla il cimitero a monte

Ai piedi del santuario di Jandapush sale una ripida strada sterrata che è di fatto il letto di un canalone che si riempie d'acqua piovana dilavando inesorabilmente il margine inferiore del cimitero a monte. L'azione di erosione del terreno ha portato allo scoperto uno strato di calce (o altra sostanza disinfettante) alto circa 10 cm; al di sotto si intravedono pietre (solo intuibili nella foto), probabilmente il tumulo di una sepoltura. Nella foto è ritratto il gentilissimo medico di Anzob che ci ha accompagnato in una parte della ricognizione.

Figura 10. La piramide di terra di Anzob (Y86)

Si tratta di una formazione geologica da erosione detta anche «camino delle fate» (*hoodoo* in inglese) di cui esistono altri esemplari al di sopra del villaggio e nei pressi del fiume Yaghnob all'altezza del villaggio di Marghib. La piramide di Anzob, detta localmente *Manora* «Minareto», si distingue per le grandi dimensioni. Subito a sinistra della piramide si staglia la dama in nero mentre davanti ci sono due uomini in abiti occidentali, probabilmente militari. Sulla formazione delle piramidi di terra, con riferimento a quella di Anzob, si veda Capus 1884, pp. 344-346 (gentilmente segnalatoci da Jean-Claude Muller).

Figura 11. La piramide di terra di Anzob nel giugno 2011

Figura 12. La moschea di Anzob (Y59)

La moschea è ben riconoscibile in Y56 (fig. 7) da cui è possibile dedurne la posizione nel villaggio. Gli abitanti di Anzob ci hanno detto che la moschea attuale è stata ricostruita nello stesso luogo di quella di fine Ottocento.

Figura 13. Una casa di Anzob nel giugno 2011

Tra le costruzioni che abbiamo visto, solo una sembra sufficientemente antica da poter essere esistente già nel 1898. Si tratta di una

Figura 9. Lo strato di calce che sigilla il cimitero a monte

casa nel nucleo orientale del villaggio, a est del cimitero a valle. La tecnica costruttiva del muro laterale, con un telaio di pali verticali e diagonali riempito da pietre, è identica a quella riconoscibile in alcune delle costruzioni fotografate nell'album, in particolare nella moschea (Y59, qui fig. 12).

Figura 14. Case che bruciano (Y76)

Diversi articoli e resoconti sull'epidemia di Anzob riportano che le case e gli effetti personali dei contagiati furono bruciati:

> The following measures have been taken at Anzob: The inhabitants of the village who are in health have been removed to a neighboring village. Infected houses have been destroyed by fire; also all effects which belonged to patients dead of the plague. (Allegato a Zavitziano 1898, p. 1580; si veda anche Anonimo 1898b)

Figura 10. La piramide di terra di Anzob (Y86)

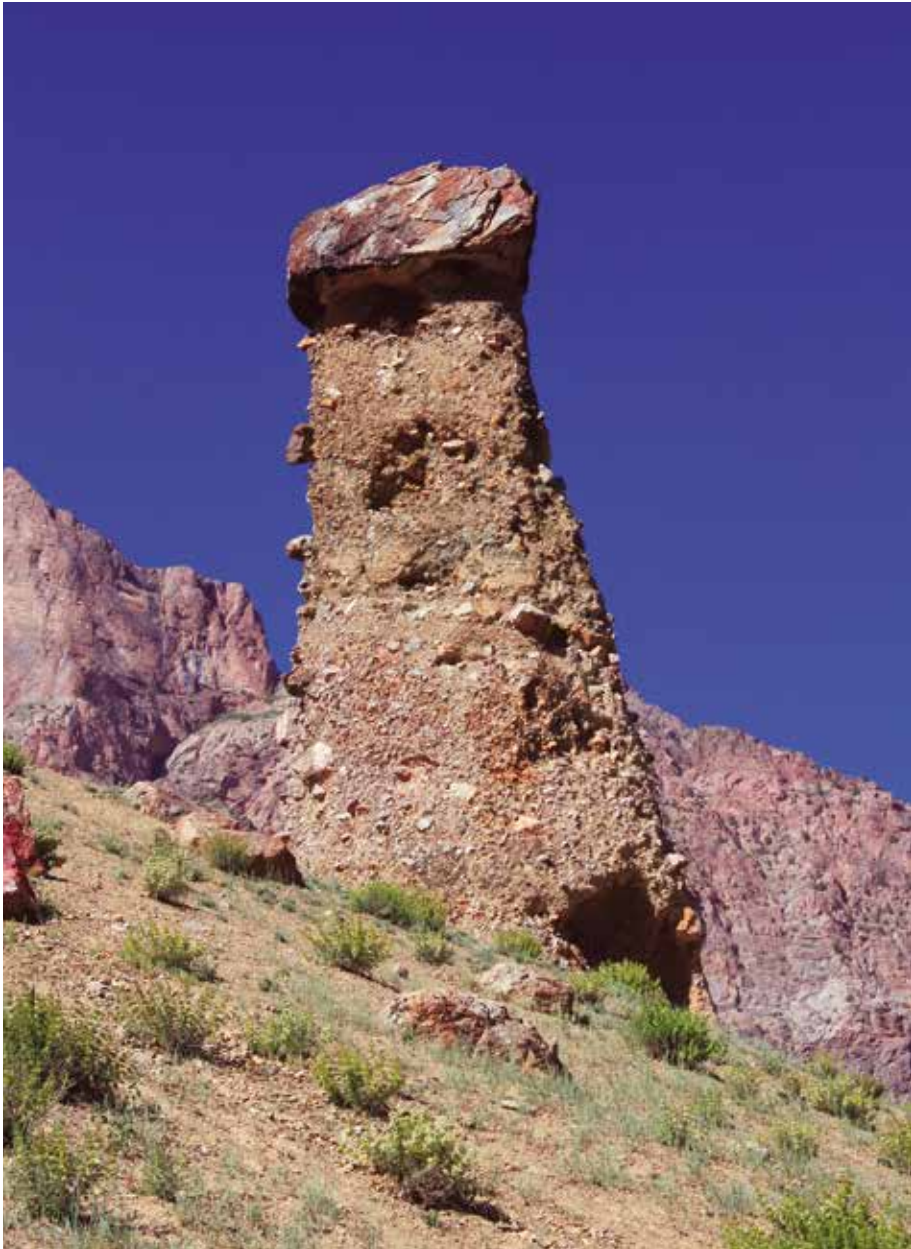



Figura 11. La piramide di terra di Anzob nel giugno 2011

Figura 12. La moschea di Anzob (Y59)

Davanti alle case, si notano due personaggi con il turbante, forse autorità locali, poi in secondo piano, da sinistra, due infermiere (quella a sinistra è la dama in nero), un soldato e Aframovič. Sullo sfondo, oltre il fumo, si vedono lo strato di pietre ormai disposto a sigillare il cimitero a monte e le figure degli operai con le barelle in vimini usate, probabilmente, per portare le pietre (sembra di intravederne alcune nella barella più a destra, l'unica portata da due persone e quindi carica). La foto fu scattata ai piedi del santuario di Jandapush, non lontano dalla riva del fiume.

Figura 15. Il cimitero a valle (Y77)

Sulla destra, a degradare, sono disposte le case del nucleo orientale del villaggio. Appena più in basso si estende il cimitero a valle, formato apparentemente da due settori distinti (il masso visibile nello spazio tra i due settori è tuttora ben riconoscibile); i lavori sembrano volgere

Figura 13. Una casa di Anzob nel giugno 2011

Figura 14. Case che bruciano (Y76)

Figura 15. Il cimitero a valle (Y77)

al termine, con lo strato superficiale di pietre ormai disposto su quasi tutta la superficie recintata. Sulla sinistra corre il tracciato dell'antico sentiero su cui si muovono alcune figure umane. Più vicino si intravede un'abitazione che compare anche in Y68, forse usata da alcuni membri della missione come alloggio. Gli abitanti di Anzob hanno memoria che la casa della missione, se di unica casa si trattava, era in posizione decentrata sopra il villaggio. Negli articoli e resoconti sulla peste si parla anche di un ospedale che fu istituito in loco.

La foto è stata scattata dal margine nord-orientale del nucleo occidentale del villaggio di Anzob. Un'inquadratura molto simile è attestata nel disegno di Anzob pubblicato da Capus (1892, p. 267, fig. 44; riprodotto anche in Muller 2013, p. 354, fig. 5, grazie al quale ne siamo venuti a conoscenza) che riproduce fedelmente ogni dettaglio, incluse le verande delle abitazioni; l'area del cimitero era allora occupata da coltivazioni.

Figura 16. Il nucleo orientale del villaggio di Anzob nel giugno 2011

Figura 16. Il nucleo orientale del villaggio di Anzob nel giugno 2011

Il cimitero a valle corrisponde allo spazio verde visibile tra gli alberi appena a destra del centro della foto. Si nota l'espansione dell'area abitata, che ha circondato il cimitero. Il tracciato odierno della strada carrabile corre al di sopra del limite inferiore del cimitero a valle. L'inquadratura corrisponde grosso modo a quella di Y77 (fig. 15).

Figura 17. Il cimitero a valle visto dall'alto

Sul terreno è ben visibile una chiazza su cui l'erba non è cresciuta, parte dello strato di pietre usato per sigillare le sepolture. La parte occidentale del cimitero (a destra nella foto, coperta dalla chioma degli alberi) è stata riutilizzata per erigere un monumento ai caduti della Seconda guerra mondiale. La foto è stata scattata dalla propaggine

Figura 17. Il cimitero a valle visto dall'alto

rocciosa (menzionata nel commento alla fig. 6) che sovrasta il cimitero. Probabilmente la foto Y78 (fig. 5) è stata scattata dall'angolo sud-orientale del cimitero, oggi all'intersezione tra la strada carrabile e il torrente che marca il limite orientale del cimitero stesso.

Figura 18. Una gola tra Anzob e Takfon (Y82)

La foto è rivolta verso ovest, con la sagoma del monte Zamin Qaror (il monte che sovrasta il villaggio di Marghib, non visibile nella foto) sullo sfondo, ben oltre Anzob. Sulla destra c'è un gruppo di tre uomini a cavallo, probabilmente militari, che si muovono in direzione di Takfon (Tokfan nelle relazioni sul contagio), l'unico altro centro significativo nella bassa valle del fiume Yaghnob, non lontano dalla confluenza con il Fan.

Secondo le memorie dello scrittore Sergej Mstislavskij (1876-1943), a Takfon era stata istituita una specie di quarantena dove dovevano

Figura 18. Una gola tra Anzob e Takfon (Y82)

Figura 19. La gola inquadrata in Y82 (fig. 18) nel giugno 2011

Figura 20. Anziani su una panchina lungo la strada principale di Anzob

Figura 21. Alla ricerca dell'inquadratura in un tardo pomeriggio di giugno 2011

fermarsi tutti coloro che entravano e uscivano da Anzob (estratto dalle memorie in Savel′ev 2006). Mstislavskij si recò ad Anzob insieme all'epidemiologo Aleksandr M. Levin, probabilmente verso la fine di ottobre 1898 (prima della metà di novembre nel calendario gregoriano) su richiesta del principe Aleksandr Petrovič Ol′denburgskij (1844-1932), presidente della commissione imperiale anti-peste (*Protivočumnoj komissii*) e amministratore dell'Istituto di Medicina Sperimentale (*Institut ėksperimental′noj mediciny*, http://www.iemrams.spb.ru [2013/06/12]) di San Pietroburgo.[7] Mstislavskij venne scelto per questa missione avendo visitato la valle dello Yaghnob poco tempo prima; stando alle sue memorie, il suo aiuto fu risolutivo nel localizzare correttamente Anzob fin da quando arrivarono alla commissione anti-peste le prime notizie dell'epidemia. Grazie alle memorie di Mstislavskij, sappiamo che egli era accompagnato dal colonnello di cavalleria Bernov (molto probabilmente Evgenij Ivanovič Bernov, 1855-1917) e il colonnello di stato maggiore Ryžov (forse Petr Nikolaevič Ryžov, 1864-1936). Non è facile dire se nelle foto dell'album compaia il ventenne Mstislavskij; Aframovič era arrivato ad Anzob il 3 ottobre 1898 (15 ottobre nel calendario gregoriano) (Clemow 1899, p. 687). Mstislavskij scrive che se ne andò quando nell''ospedale' erano rimasti solo due malati; secondo la tabella in Holloway, Peirce 1898, p. 1496 ciò si verificò il 2 novembre 1898 (martedì 14 novembre nel calendario gregoriano); la permanenza sembra però troppo breve. In Y69 è ritratto un ufficiale sulle cui spalline sono ben visibili i gradi di colonnello.

Figura 19. La gola inquadrata in Y82 (fig. 18) nel giugno 2011

Figura 20. Anziani su una panchina lungo la strada principale di Anzob

Al fianco di Ognibene, all'estrema destra, c'è il medico di Anzob che ci ha accompagnato durante parte della ricognizione ai cimiteri; il secondo anziano da sinistra ci è stato presentato come il nipote di colui che all'epoca rifiutò il vaccino.

Fino all'inaugurazione del tunnel di Anzob nel 2006, la strada principale di Anzob era parte dell'autostrada M34, per lunghi tratti sterrata

7. Il principe Ol′denburgskij arrivò a Samarcanda lunedì 26 ottobre (7 novembre nel calendario gregoriano) per sovrintendere all'emergenza sanitaria. Una parte del suo viaggio è ricostruibile grazie al diario di Barbara Doukhovskoy che, per motivi personali, fece il percorso da San Pietroburgo a Samarcanda insieme alla spedizione medica (Doukhovskoy 1917, pp. 506-508).

essendo venuta a mancare la manutenzione di periodo sovietico. Anche se il tunnel ha mantenuto il nome del passo e quindi del villaggio che si incontrava una volta terminata la discesa, Anzob appunto, la nuova autostrada si innesta sul vecchio tracciato nei pressi di Takfon, tagliando fuori Anzob. La successiva piena operatività del tunnel ha impedito agli abitanti di Anzob di rivedere quegli ‘amici’ che, passando regolarmente, costituivano anche una fonte di reddito. Secondo una delle ipotesi sull’origine del contagio, la peste fu portata ad Anzob[8] da pellegrini musulmani in transito tra l’India (dove c’era stata l’epidemia di Bombay del 1896-1897) e Bukhara (Levin secondo Clemow 1899, p. 687).[9] Con l’apertura del tunnel il villaggio di Anzob è quindi uscito da quella rete di ‘Vie della Seta’ che lo rendeva importante già alla fine dell’Ottocento.

Figura 21. Alla ricerca dell’inquadratura in un tardo pomeriggio di giugno 2011

Alcuni abitanti di Anzob fanno capannello discutendo le riproduzioni delle foto dell’album. Fin dal nostro primo giorno di lavoro ad Anzob, abbiamo potuto beneficiare della disponibilità degli abitanti del villaggio che hanno guardato al loro passato e a una parte così drammatica della loro storia con vivo interesse e curiosità. Tutti possono essere considerati ‘sopravvissuti’.

8. Si tenga presenta che il villaggio di Marzič (dove si verificarono i primi casi di contagio) era lungo un percorso alternativo che univa Takfon ad Anzob attraverso le valli laterali meridionali e i passi che le collegavano. Tale percorso rappresentava l’unica possibilità di raggiungere Anzob quando il fondovalle dello Yaghnob diventava impraticabile a causa della piena del fiume (Bonvalot 1885, pp. 61-65; Capus 1892, pp. 240-243), evento che si verifica tuttora sommergendo per alcuni tratti la strada carrabile.

9. L’imbarco da Bombay o Surat per Gedda rappresentava la via più economica per effettuare lo *hajj* da parte dei sudditi musulmani dell’impero zarista (Morrison 2008, pp. 63-64). Le autorità russe cercarono di scoraggiare il transito dei pellegrini nell’India inglese temendo che potesse avere influenze sovversive; tra i vari motivi addotti, negli anni 1897 e 1898 ci fu l’epidemia di peste di Bombay (Morrison 2008, p. 65).

Bibliografia

Anonimo (1898a). «The Samarkand outbreak». *The British Medical Journal*, 26 novembre, p. 1648.

Anonimo (1898b). «The Samarkand outbreak». *The British Medical Journal*, 10 dicembre, p. 1777.

Anonimo (1906). «Levin (Aleksandr Michajlovič)». *Ėnciklopedičeskij slovar′ Brokgauz i Efrona*, suppl. 2, p. 65 [in russo].

Ben Ouagrham-Gormley, S.; Melikishvili, A.; Zilinskas, R.A. (2008). *The anti-plague system in the newly independent states, 1992 and onwards: Assessing proliferation risks and potential for enhanced public health in Central Asia and the Caucasus*. Monterey (CF): James Martin Center for Nonproliferation Studies, Monterey Institute of International Studies [online]. http://cns.miis.edu/antiplague/pdfs/080103_nti_report.pdf [2013/12/12].

Boiovič, M.M. (1907). *Člены Gosudarstvennoj Dumy (portrety i biografii): Vtoroj sozyv 1907-1912 g.* Moskva.

Bonvalot, G. (1885). *En Asie Centrale: Du Kohistan à la Caspienne*. Paris: Librairie Plon.

Buttino, M. (2003). *La rivoluzione capovolta: L'Asia Centrale tra il crollo dell'impero zarista e la formazione dell'URSS*. Napoli: L'ancora del Mediterraneo.

Capus, G. (1884). «Sables mouvants et colonnes de brêche du Turkestan». *La Nature. Revue des sciences et de leurs applications aux arts et à l'industrie*, 12 (569), 26 aprile, pp. 343-346.

Capus, G. (1892). *A travers le royaume de Tamerlan (Asie Centrale)*. Paris: A. Hennuyer, 1892.

Clemow, F.G. (1899). «The reported outbreak of plague in Russia». *The British Medical Journal*, 9 settembre, pp. 686-687 [datato al 29 agosto, Londra].

De Wolf, B.C. (1898). «Russia fighting the plague». *The New York Times*, 20 novembre [datato al 7 novembre, dal corrispondente a San Pietroburgo].

De Wolf, B.C. (1900). «Asiatic plague has spread to Russian territory». *The New York Times*, 19 Agosto [datato al 28 luglio, dal corrispondente a San Pietroburgo].

Doukhovskoy, B. (1917). *The diary of a Russian lady: Reminiscences of Barbara Doukhovskoy (née Princesse Galitzine)*. London: John Long.

Haffkine, W.M. (1897). «Remarks on the plague prophylactic fluid». *The British Medical Journal*, 12 giugno, pp. 1461-1462.

Hawgood, B.J. (2007). «Waldemar Mordecai Haffkine, CIE (1860-1930): Prophylactic vaccination against cholera and bubonic plague in British India». *Journal of Medical Biography*, 15, pp. 9-19.

Holloway, W.R.; Peirce, H.H.D. (1898). «Turkestan: Plague in Samarcand». *Public Health Reports*, 13 (50), 16 dicembre, pp. 1494-1496.

Lasserre, S. (2013). «Alerte à la peste bubonique au Kirghizistan». *Sur les routes d'Asie Centrale*, 26 agosto. http://sylvielasserre.blog.lemonde.fr/2013/08/26/un-adolescent-meurt-de-la-peste-bubonique-au-kirghizistan/ [2013/12/12].

Levin, A.M. (1899). «Čuma v Anzobe v 1898 g» [«La peste di Anzob nel 1898»]. *Vrač*, 6, 8 Febbraio, pp. 157-162 [in russo].

Meakin, A.M.B. (1903). *In Russian Turkestan: A garden of Asia and its people*. London: George Allen.

Melikishvili, A. (2006). «Genesis of the anti-plague system: The Tsarist period». *Critical Reviews in Microbiology*, 32, pp. 19-31.

Morrison, A.S. (2008). *Russian rule in Samarkand 1868-1910: A comparison with British India*. Oxford: Oxford University Press.

Mstislavskij, S.D. (1925). *Kryša mira* [*Il tetto del mondo*], rist. 1930 [in russo].

Muller, J.-C. (2013). «Un centenaire: l'expédition de Robert Gauthiot dans la vallée du Yaghnôb (Tajikistan) en 1913 dans sa perspective historique et linguistique». *Journal des savants*, 2, luglio-dicembre, pp. 309-366.

Pole, S.B. (2003). «Marmots and zoonotic infections in CIS: Les marmottes et les zoonoses dans la CEI». In: Ramousse, R.; Allainé, D.; Le Berre, M. (eds.), *Adaptive strategies and diversity in marmots/Stratégies adaptatives et diversité chez les marmottes*. International Network on Marmots, pp. 13-18.

Sahadeo, J. (2005). «Epidemic and empire: ethnicity, class, and 'civilization' in the 1892 Tashkent cholera riot». *Slavic Review*, 64 (1), pp. 117-139.

Sahadeo, J. (2007). *Russian colonial society in Tashkent, 1865-1923*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Savel′ev, A. (2006). «Turkestanskie zarisovki: Vospominanija S. Mstislavskogo». *Istorija*, 16 (808), 16-31 agosto [in russo].

Sonntag, H.S. (2007). *Photography & mapping Russian conquest in Central Asia: Early albums, encounters, & exhibitions 1866-1876* (abstract della comunicazione tenuta alla *Journée d'Etude Centrasiatique*, 26 ottobre) [online]. http://www.reseau-asie.com/cgi-bin/prog/pform.cgi?langue=fr&Mcenter=suparticle&TypeListe=showdoc&ID_document=369 [2013/06/12].

Williamson, E.D. (2009). «Plague». *Vaccine*, 27 (suppl. 4), pp. D56-60.

Zavitziano, S.C. (1898). «Turkey: Sanitary report from Constantinople». *Public Health Reports*, 13 (52), 30 dicembre, pp. 1579-1581.

La valle dello Yaghnob, isolamento o marginalità?

Daniele Guizzo
Università Ca' Foscari Venezia

Abstract. The valley of Yaghnob river in Central Tajikistan owns its fame mainly to the language spoken by the people inhabiting the central sector of the valley. Yaghnobi language is, in fact, the only living remnant of a variety of Sogdian language. Since the late XIX century, Yaghnobis and their language became to be considered as living fossil of a – mythologised – disappeared past. Scholars, and Yaghnobis themselves, often explained the conservation of the original Eastern Iranian variety as a result of the isolation of Yaghnobi people, cut off from the outside world by impassable mountains. In this paper a different view is outlined. Considering the reports of scholars and explorers who visited Yaghnob between late XIX and early XX century and the data collected during several field-works in Yaghnob and surrounding areas (2007-2012), the author tries to demonstrate that Yaghnobi isolation is a matter more of socio-economic marginality than geographic seclusion. To corroborate this thesis some famous case studies in the field of mountain anthropology are considered in a comparative perspective. Moreover, a brief analysis of Yaghnobi lexicon (in particular kinship terms and numerals) has been carried on to demonstrated how Yaghnobi language has been permeated by the contact with outer groups

1 Introduzione

Gli yaghnobi costituiscono la popolazione originaria della valle del fiume Yaghnob, situata nel bacino dell'alto Zarafšan a circa 100 km dalla capitale del Tagikistan, Dušanbe, e caratterizzata da un relativo isolamento rispetto ai territori circostanti. La valle,[1] soprattutto nel suo settore centrale, si restringe notevolmente, rendendo l'accesso e l'insediamento umano abbastanza difficoltosi.

La particolarità precipua che distingue gli yaghnobi dalle altre genti dell'area è la loro lingua. Lo yaghnobi è una lingua iranica orientale la

1. Con «valle», per concisione, mi riferisco sempre alla valle dello Yaghnob, intesa nella porzione che da Anzob risale fino alle sorgenti. Tecnicamente la valle dello Yaghnob prosegue fino alla confluenza con l'Iskandar-Daryo; insieme danno vita al Fon, principale affluente di sinistra dello Zarafšan. Per localizzare lo Yaghnob e per le mappe geografiche e linguistiche della valle si vedano le cartine nel testo.

cui caratteristica fondamentale risiede nel suo status di unico successore – più o meno diretto – della lingua sogdiana, attestata da documenti databili fra il IV secolo d.C. e i primi secoli dell'era islamica. Si tratta di un dato abbastanza raro nel panorama delle lingue neoiraniche, i cui antenati antichi e medievali sono spesso di difficile o di impossibile individuazione. Solo per il persiano possiamo stabilire una successione – anche se non priva di problemi – tra varie fasi cronologiche.[2]

Il rapporto tra yaghnobi e sogdiano fu stabilito, quasi contemporaneamente, da F.K. Andreas e da C. Salemann.[3] Lo yaghnobi, da allora, assurse al ruolo di prezioso strumento comparativo nell'ambito della filologia iranica e indoeuropea, mentre i suoi parlanti vennero considerati vieppiù un *unicum* etnografico, poco o punto influenzato dalla cultura perso-islamica. Pertanto la valle dello Yaghnob divenne, nelle parole di Chromov (1972, p. 8), uno dei massimi esperti di lingua yaghnobi, un luogo di pellegrinaggio per storici, etnografi e linguisti.

Agli inizi degli anni Settanta gli yaghnobi subirono una politica di delocalizzazione coatta verso Zafarobod, situata nella steppa della Fame (*Golodnaja step'*) sul confine tagiko-uzbeko, una zona destinata alla coltivazione intensiva di cotone. Quest'azione è spesso considerata come un accanimento delle autorità centrali verso la specificità etnolinguistica degli yaghnobi, lettura proposta in prima istanza dagli yaghnobi stessi. In realtà operazioni di delocalizzazione di popolazioni di montagna verso le regioni agricole delle piane erano iniziate già negli anni 1925-1939 e proseguite, dopo la Seconda guerra mondiale, tra il 1946 e il 1950 (Ferrando 2011, p. 42). D'altra parte, insieme agli yaghnobofoni, furono deportati, senza operare alcuna distinzione etnolinguistica, anche gli abitanti tagikofoni della valle. Esodi volontari dalla valle non erano comunque sconosciuti, giacché correnti migratorie avevano visto protagonisti gli yaghnobi i quali, fra il la fine del 1700 e il 1800, si insediarono nel villaggio di Kūkteppa, nell'alto bacino del Varzob, e verso il 1870 fondarono i villaggi di Zumand, di Safedorak e di Gharob, nel medio bacino del Varzob (Nemenova 1998, p. 23).

Il numero della popolazione yaghnobi attuale è stimabile intorno alle 10.000 unità, la cui maggioranza di trova a Zarafobod (6.549 nell'estate 2001 secondo Loy [2005, p. 5]). La popolazione odierna della valle dello Yaghnob, frutto di un ritorno ai luoghi natii iniziato verso il 1979, rinvigorito da coloro che vi hanno trovato rifugio negli anni della guerra civile tagika

2. Windfuhr nota anche la prossimità fra il sangesari, parlato nei pressi di Semnan, e il corasmio, e fra il wakhi, dell'area del Pamir, e il khotanese (Windfuhr 2009, p. 15). L'ossetico, parlato nella regione caucasica, può essere considerato un continuatore dell'alanico (Thodarson 1989, pp. 456-457).

3. L'esistenza di comunicazioni personali tra i due studiosi è citata in Salemann (1907, pp. 532).

tra 1992 e il 1997, conta, all'agosto 2007, 489 unità (Panaino 2008, p. 31). I villaggi del Varzob (Kūkteppa, Zumand, Safedorak e Gharob) ospitano un migliaio scarso di yaghnobi, mentre il resto risiede nella zona di Dušanbe, in particolar modo in alcuni centri della sua periferia nord (Dughoba e Varzob GĖS), oltre che in altre città del Paese. Il numero di parlanti yaghnobi non coincide con quello della popolazione etnica, in quanto sono in molti a non parlare più la lingua materna, a volte anche da più di una generazione.

In questo articolo mi soffermerò sulla questione dell'isolamento della valle dello Yaghnob – soprattutto del suo settore centrale – e, conseguentemente, dei suoi abitanti. Tale condizione avrebbe posto le basi, secondo il punto di vista di alcuni studiosi, per la conservazione della lingua originaria.[4] Nei fatti, come si vedrà, tale isolamento è relativo e cronologicamente recente. La valle dello Yaghnob è stata, per secoli, interessata da rotte di transumanza e di migrazione, con numerosi e frequenti contatti tra la popolazione ivi insediata e le genti di regioni più o meno prossime. A conforto del mio punto di vista discuterò i dati forniti dai viaggiatori che si sono recati nella valle, a partire dal 1800, e analizzerò alcuni fenomeni riguardanti la lingua yaghnobi.

2 Gli yaghnobi e i loro vicini, alcune questioni sulla specificità etnolinguistica

A differenza delle popolazioni del Pamir, le cui peculiarità etnolinguistiche e religiose sono state spesso rimarcate (come l'afferenza alla corrente ismailita dello sciismo), gli yaghnobi, anche agli albori dell'epoca sovietica, sono stati spesso considerati una goccia all'interno del mare tagikofono dell'area dello Zarafšan, distinguendosi dai loro vicini soprattutto per questioni linguistiche.[5] Anzi, la loro assimilazione linguistica veniva considerata come prossima e inevitabile. Già l'esploratore francese Capus (1885, p. 253) preconizzava l'estinzione sia della lingua che del tipo antropologico yaghnobi. Qualche anno dopo l'etnografo Šišov (1910, parte 6, p. 18) affermava: «A un'attenta analisi appare evidente che la lingua yaghnobi (*jazyk*

4. Fra gli altri, Junker (1930, p. 130) cerca di far coincidere i confini linguistici dell'area yaghnobi con le barriere naturali, in particolare la stretta tra Marghib e Xišortob e la massicciata di Qalai sangin, la quale dividerebbe l'area yaghnobi dai villaggi tagikofoni dell'alta valle. Andreev (1970, p. 16) definisce il settore yaghnobofono della valle un'oasi etnica.

5. Non mancano però tentativi di individuare un tipo fisico yaghnobi. Maslovskij (1901, p. 26) individua due tipi fisici tra gli yaghnobi, quello iranico orientale e quello «armeno». Anche Andreev (1970, pp. 39-43), pur riconoscendo una somiglianza tra gli yaghnobi e le popolazioni circostanti, cerca di enucleare delle particolarità fisiche degli abitanti yaghnobofoni della valle, basandosi anche sulle impressioni dei locali.

jagnaubskij) è moritura e che giorno dopo giorno sta perdendo la propria autonoma fisiologia». A sua volta Zarubin (1925, p. 5) riteneva segnato il destino della lingua yaghnobi, sottolineando, al contempo, l'assimilazione etnico-culturale ai tagiki delle montagne: «A esse [alle tribù (*plemena*) di montagna che parlano lingue iraniche orientali] appartengono gli yaghnobi (*jagnobcy*), ciò che rimane degli antichi sogdiani, i quali vivono nella valle del fiume Yagnob (affluente dello Zarafšan). Essi sono meno di 2.200 persone (in accordo al censimento del 1917) e non si distinguono né per religione né per modo di vivere dai tagiki dello Zarafšan loro vicini. Tutti capiscono il tagiko e lo parlano. La loro assimilazione definitiva è solo una questione di tempo». Più recentemente Monogarova (2001, pp. 49-50) ha individuato nell'omogeneità religiosa – ovvero nella comune afferenza all'Islam sunnita – la causa della velocità di assimilazione degli yaghnobi ai tagiki, laddove la differenza confessionale avrebbe maggiormente preservato la particolarità delle popolazioni ismailite del Pamir.

Fortunatamente queste fosche previsioni non si sono avverate e la lingua yaghnobi è ancora viva, nonostante il suo stato di lingua minoritaria esposta a molteplici pressioni, esercitate soprattutto dal tagiko, come lingua nazionale e come dialetti di contatto, e dall'uzbeko a Zafarobod, come lingua di contatto. È altresì indubbio che gli yaghnobi abbiano un'identità di gruppo, espressa anche da confini geografici. Il villaggio di Marghib,[6] etnicamente tagiko e primo centro abitato della valle dello Yaghnob, è separato dal primo villaggio etnicamente yaghnobi, Xišortob, da una cascatella che scende da una montagna chiamata Kūh-i Qof. Molti yaghnobi mi hanno detto che l'acqua che scende da questo monte sarebbe sacra e passandovi davanti ne raccolgono un po' e la conservano. A quanto mi risulta, nessuno studioso ha finora riportato questo dato. In effetti il tracciato della strada sovietica che sale da Marghib non segue il sentiero che veniva usato precedentemente, pertanto non è possibile valutare l'antichità di questa tradizione e se essa esistesse anche prima della costruzione della strada. Il nome Kūh-i Qof ha comunque un valore particolare nella cosmologia islamica, essendo la catena montuosa che circonda il mondo.[7]

6. Durante la mia permanenza in valle, in alcune occasioni gli yaghnobi non hanno mancato di esprimere giudizi poco lusinghieri sugli abitanti di Marghib, definendoli gente «poco perbene» della quale diffidare. Aldilà della veridicità di queste opinioni, a mio avviso esse rappresentano una differenza di percezione di appartenenza abbastanza netta. Non è però da escludere che alla base di queste antipatie vi siano questioni legate ai pascoli e l'afferenza, in epoca sovietica e postsovietica, a differenti kolchoz.

7. Ancorché diffusa in ambito islamico, questa tradizione avrebbe avuto origine in un ambito iranico (Streck 1997, pp. 400-401).

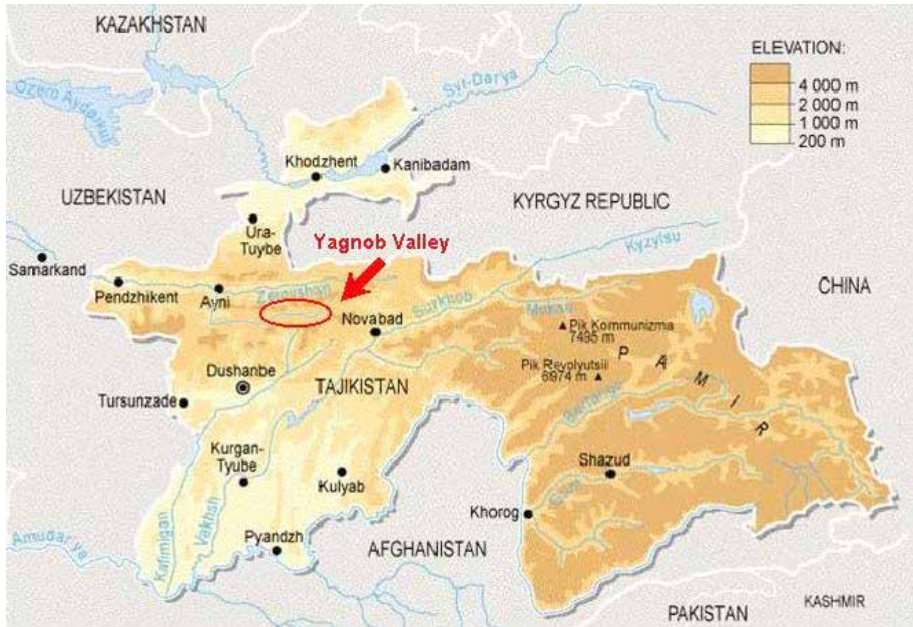



Figura 1. Localizzazione della valle dello Yaghnob

D’altronde gli stessi vicini tagiki percepiscono gli yaghnobi come un gruppo a parte, principalmente in ragione della differenza linguistica, e li chiamano *jahak*, in virtù dell’uso estensivo nella loro lingua del verbo *jahak* «saltare»,[8] che deve aver acquisito nel tempo anche la qualità di autoetnonimo, giacché ho sentito alcuni yaghnobi definirsi *jahak*.[9]

8. Andreev (1970, p. 12) ha segnalato l’uso, da parte dei tagikofoni di Navodob, del termine *galča* (*γarča*, lett. «montanaro») per individuare gli yaghnobi. Questa parola, accostabile al sogdiano *γarčik* (Gharib 1995, p. 169), ha una connotazione spesso dispregiativa – proprio come nella nostra lingua – volendo indicare una persona rozza, proveniente da regioni arretrate e depresse. La zona di utilizzo e la diffusione di questo termine è stata, comunque, motivo di contendere. Secondo Zarubin (1925, p. 6) il termine non è noto agli abitanti del Pamir.

9. A Safedorak, un villaggio etnicamente yaghnobi nel bacino del Varzob, alla mia domanda circa la sua afferenza etnica, un locale si definì *jahak*. Il fatto è ancor più interessante giacché questa definizione ha varcato i confini della valle accompagnando anche le comunità emigrate in date più o meno antiche. Klimčickij (1940b, p. 138) ha riportato che i tagiki che abitano i settori estremi della valle chiamavano gli yaghnobi «uzbeki», in quanto parlavano una lingua completamente diversa. Il fatto è abbastanza strano. Probabilmente si può ritenere che in quella definizione ci fosse una nota di sarcasmo o di umorismo non colta dallo studioso.

Se da una parte molti studiosi hanno sottolineato l'arcaicità e la conservatività linguistica e culturale della gente della valle, dall'altra parte molte testimonianze pongono alla nostra attenzione una comunità già tagikizzata in molte sue componenti agli inizi del XX secolo e tutt'altro che chiusa nei propri confini. Non si può affermare che gli yaghnobi abbiano conservato la loro lingua e un'identità di gruppo a causa dell'isolamento dal resto del mondo. Al contrario, dati linguistici, culturali ed economici sembrano legarli strettamente ai loro vicini. La valle è indubbiamente un luogo remoto: l'assenza di una strada carrabile sino all'epoca sovietica e i duri inverni, che ne chiudono gli accesi per almeno cinque mesi l'anno, rendono impegnativi gli spostamenti in entrata e in uscita nei settori più interni. Ciò nonostante, alcuni studiosi hanno sottolineato che tale isolamento è un fattore relativo, soprattutto in prospettiva diacronica. Il geografo russo Gunja ha rilevato come, duecento anni fa, lo Yaghnob non fosse più isolato di Matčo, o altre regioni montuose circonvicine (Gunya 2002, p. 22). Ancora Gunja (2002, p. 21) nota come le aree del bacino dell'alto Zarafšan (Yaghnob, Fan, Matčo, Falghar ecc.) abbiano rappresentato per secoli un organismo economico uniforme. Anche dal punto di vista linguistico si deve assumere che le popolazioni dell'area di Anzob e dell'alto Zarafšan (Falghar e Matčo) parlassero una varietà iranica, parente del sogdiano, strettamente legata allo yaghnobi, se si considerano i dati toponomastici (Chromov 1969, p. 91). L'epoca della tagikizzazione delle popolazioni nelle regioni circostanti – che deve essere avvenuto senz'altro in maniera graduale – è però frutto di mera speculazione, non avendo testimonianze dirette delle varietà ivi parlate in epoche tardomedievali.[10]

3 Gli esploratori dell'Ottocento e del primo Novecento nello Yaghnob, rilettura di alcuni dati

L'immagine dello Yaghnob come di una valle remota, impenetrabile e isolata sarebbe da ritenere solo parzialmente corretta. Se da una parte è innegabile che, rispetto ad altre valli, come quella di Matčo, lo Yaghnob abbia accessi più difficoltosi e impegnativi, dall'altra parte non si può non rilevare che questa valle era ed è frequentata da genti provenienti da territori più o meno prossimi. A conforto di questo assunto è utile considerare le informazioni fornite dagli esploratori e dagli studiosi

10. Sulla scorta di Chromov (1972, p. 107), il maggior numero di toponimi di origine sogdiana a Matčo e intorno ad Anzob può far presupporre una tagikizzazione più tarda rispetto ad aree più prossime ai maggiori centri urbani.

che si recarono nello Yaghnob tra la metà del XIX e gli inizi del XX secolo, confrontandole quindi con i dati raccolti nei miei lavori sul campo.[11]

Innanzitutto si deve osservare come le vie d'accesso alla valle siano varie: Bonvalot e Capus (Bonvalot 1885, p. 69; Capus 1885, p. 214) entrarono da Anzob, da quella che oggi è la direttrice principale dopo la costruzione di una strada, più o meno carrabile, in epoca sovietica. Lipskij (1896, p. 148) valicò il passo di Kul che collega la valle di Ziddi, nel bacino del Varzob, con la valle di un affluente di sinistra dello Yaghnob. La spedizione etnografica del 1925 guidata da Andreev percorse la via del passo di Minora, partendo dalla valle di Falghar e giungendo nello Yaghnob all'altezza del villaggio di Xišortob (Andreev 1927, p. 14). Pertanto appare evidente che la valle dello Yaghnob è collegata al mondo esterno tramite una serie di passi percorribili – limitatamente ai mesi caldi – e all'abitato di Anzob, verso sud, sul corso del fiume.[12] Andreev (1970, pp. 17-20), sulla scorta di informazioni con tutta probabilità raccolte dai locali durante le sue numerose missioni, descrive con dovizia di particolari tutti i passi che collegano lo Yaghnob sia verso sud, Hisor, sia verso nord, Falghar e Matčo, segnalandone la percorribilità con o senza cavalcatura. Spesso gli esploratori e gli studiosi sottolineano la fatica che comportano questi percorsi,[13] ma va tenuta in considerazione l'abitudine delle genti del posto sia all'altitudine che ai lunghi e gravosi percorsi in montagna. Questi passi erano e sono utilizzati dai pastori transumanti per raggiungere gli estesi pascoli dello Yaghnob, oltre che dagli yaghnobi stessi per raggiungere mercati e città.[14] Lo Yaghnob costituiva un punto di passaggio sia per le rotte di transumanza, sia come punto di snodo tra le valli dell'alto Zarafšan, la catena del Hisor e verso il Karategin. Anche

11. Ho avuto la possibilità di essere membro permanente della Missione italiana in Tagikistan (2007-2012) diretta dal prof. Antonio Panaino.

12. Molti yaghnobi, cui ho posto varie volte la questione dell'isolamento invernale, mi hanno risposto di spostarsi fuori della valle anche nei mesi invernali, ma solo se costretti da eventi e da impegni di grande importanza. A conforto di questa informazione, Andreev (1970, p. 14) attesta l'utilizzo dell'impegnativo valico di Takapar, verso Matčo, percorribile anche nei mesi invernali, ma solo in casi di estrema necessità.

13. Andreev (1927, p. 14) definisce *utomitel'nyj* «estenuante» il percorso che ha portato la sua spedizione a Xišortob.

14. Odiernamente gli yaghnobi utilizzano la via di Anzob da dove possono trovare mezzi, principalmente per Dušanbe e per Zafarobod. La strada carrabile che parte da Anzob negli ultimi anni – dal 2010 – è stata allungata di qualche chilometro, dal ponte di Marghtimayn-Bidev fino al villaggio di Numetkon, nel quale spesso sostano macchine che trasportano merci e passeggeri. La riparazione della strada e l'allungamento del tracciato sarebbero stati realizzati con fondi donati dall'ambasciata giapponese, come recita un cartello che si trova all'altezza del villaggio di Xišortob.

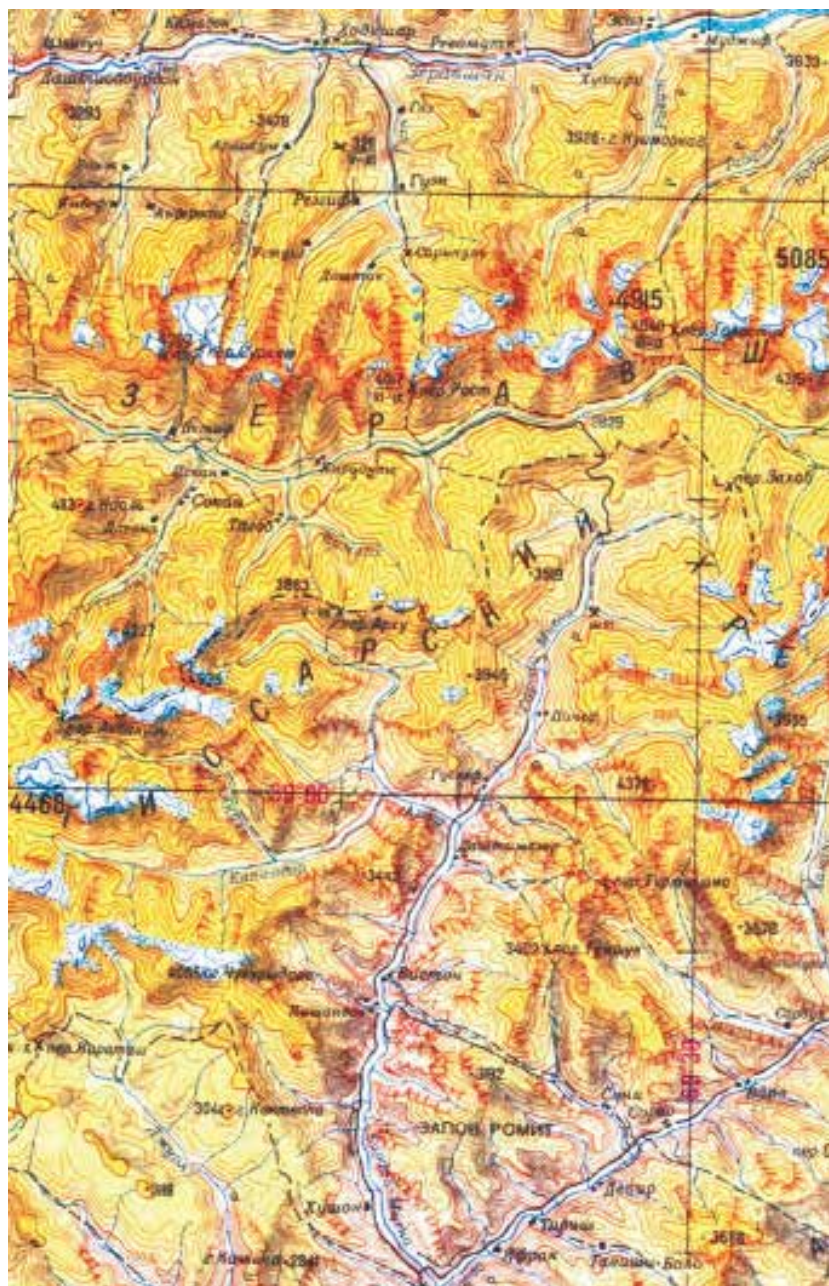



Figura 2. Il settore orientale della valle

Figura 3. Il settore occidentale della valle

in questo caso le informazioni fornite dagli esploratori ottocenteschi sono di grande importanza. Capus (1885, p. 249) e Bonvalot (1885, p. 84) testimoniano di aver incontrato nell'alta valle, nei pressi di Navobod, un gruppo di uzbeki del villaggio di Ziddi provenienti dal villaggio di Rufigar, situato nell'alta valle di Romit a sud-est dello Yaghnob, nel quale avevano celebrato un matrimonio. Bonvalot (1885, p. 89-90), inoltre, segnala che l'alta valle è terreno di pascolo in cui i pastori dello Hisor e del Karategin conducono le loro greggi. Egli, infatti, incontra due accampamenti di pastori uzbeki dello Hisor, il primo nell'alpeggio di Sang-i Malik e il secondo in quello di Dašt-i Gumbad, quasi alle fonti dello Yaghnob, nei quali i nomadi dicono di trascorrere alcuni periodi nella stagione estiva. Lipskij (1896, pp. 169-171) è ancor più prodigo di dettagli. Lo studioso russo ci informa della presenza di numerosi pastori, con altrettante numerose greggi, provenienti da Uroteppa.[15] I locali li temono, non contestano il loro diritto al pascolo e li chiamano *baj*.[16] I pastori portano con sé tutto ciò che serve per il soggiorno in quota, che dura quasi due mesi, ma sono periodicamente visitati da mercanti che arrivano da Matčo. Fra questi pastori vi era persino un giovane russo che aveva portato fin lì da Taškent, con dei braccianti (*batrak*), le proprie greggi.

Lipskij ha un moto di sdegno allorché incontra dei pastori, che definisce kirghisi, provenienti dall'emirato di Buchara, insieme ai quali

15. In russo Ura-Tjube, oggi chiamata Istaravšan, nella regione di Sughd.

16. Si tratta del termine uzbeko – ma usato anche in tagiko e in altre varietà iraniche dell'Asia centrale – *boy*, che Lipinskij traduce con *kupec* «mercante», ma che in realtà significa «ricco, signore».

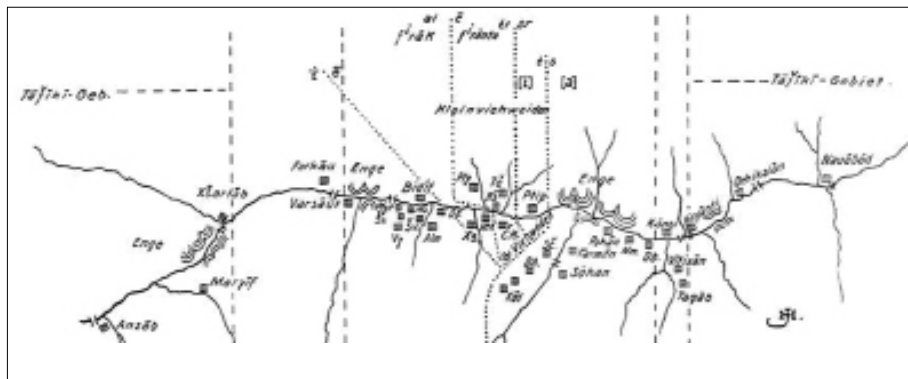



Figura 4. Confini linguistici della valle proposti da Junker 1930

vi sarebbero stati addirittura degli ufficiali che esigevano tasse per il pascolo dai pastori di Uroteppa, pur essendo questi ultimi sudditi russi in territorio russo (Lipskij 1896, pp. 172-173). Oltre al lato «diplomatico» dell'aneddoto, è interessante notare come quella da sud, vale a dire dalla zona del Hisor e del Karategin, fosse una rotta di transumanza consolidata anche nel XIX secolo, e probabilmente da molto tempo prima, e che tale permanesse nonostante i mutamenti dei confini. Questo fatto si verifica anche al giorno d'oggi. Infatti chi percorra la strada da Dušanbe al passo di Anzob nel mese di giugno, si imbatterà infallibilmente in una marea di greggi che, dai pascoli invernali di Kulob, si spostano verso gli alpeggi estivi. Pur esistendo ora strade che un tempo non erano nemmeno immaginabili, le vie dei passi non sono state del tutto abbandonate. Nell'agosto 2010, percorrendo a ritroso il cammino di Lipskij dallo Yaghnob alla valle di Ziddi valicando il passo di Kul, mi imbattei in una coppia di giovani pastori che dissero di provenire dalla zona di Hisor e di essere in procinto di raggiungere le loro greggi che pascolavano nella valle di Kul.

Questo flusso di transumanza da sud ci consente di ragionare su quali fossero i centri di gravitazione economica degli yaghnobi. Anche in questo caso il conforto degli esploratori ottocenteschi è fondamentale. Bonvalot (1885, p. 77) riporta una conversazione avuta col padrone di un mulino, che si presta loro come guida, il quale gli dice che, abitando lontano dai grandi bazar del fondovalle, gli yaghnobi, pur essendo sudditi russi, non possono recarsi facilmente a Panjakent, a Uroteppa o a Samarcanda. Essi sono pertanto costretti a varcare i confini dell'emirato buchariota, andare nel mercato di Romit e prestarsi alle vessazioni e agli abusi degli uomini dell'emiro. Le stesse lamentele sono esposte a Lipskij

(1896, p. 144) il quale incontrò, in un villaggio nel bacino di Varzob, alcuni «compatrioti» yaghnobi. Lipskij nota come prevalga la prossimità ai centri buchárioti sulla possibilità di essere oggetto di vessazioni e ne deduce che il percorso che porta ai mercati russi delle piane deve essere particolarmente gravoso da affrontare.[17]

Vi sono anche testimonianze che affermano il contrario. De Ujfalvy (1879, p. 15) asserisce che il commercio del Kohistan (la zona montuosa a oriente di Samarcanda, comprendente anche lo Yaghnob) viene effettuato esclusivamente con Samarcanda e Panjakent.[18] Anche von Meyendorff (1826, p. 132) dice, *en passant*, che i *ghaltcha* (ovvero i montanari) dello Yaghnob e di Matčo si recano nel Khanato di Kokand per i propri commerci. C'è da sottolineare che né de Ujfalvy né von Meyendorff entrarono nella valle dello Yaghnob, potendo raccogliere a riguardo solo informazioni di seconda mano.

Le vie verso Panjakent e Samarcanda non erano certo completamente neglette dagli Yaghnobi, ma erano sicuramente più lunghe e faticose. Anche oggi per recarsi in valle la via più naturale è quella da Dušanbe attraverso il Varzob. Tuttavia i valichi verso nord, ovvero verso Matčo, sono ancora molto frequentati dai pastori che portano le greggi nello Yaghnob. I passi di Dargh, di Surxat e di Rost sono vie di transito molto battute nei mesi estivi. Andreev (1970, p. 87) li segnala come vie di accesso per i mercanti di Matčo e di Falghar che si recavano nello Yaghnob per scambiare alcuni beni (portavano, ad esempio frutta per scambiarla con orzo). La via per la valle del Fon per arrivare ad Anzob, infatti, implicava sei giorni di viaggio mentre, attraverso i passi, se ne impiegavano solo due.

Nel corso di un *fieldwork* nel luglio 2009 ebbi l'opportunità di visitare i villaggi di Dargh, collegato allo Yaghnob dal passo omonimo, di Ghuzn

17. Un'ulteriore prova della gravitazione economico-sociale degli yaghnobi verso Kulob e Hisor è il fatto che gli insediamenti yaghnobi più conservativi da un punto di vista etnolinguistico (Kūkteppa, Zumand, Gharob ecc.) si trovano proprio in questa area. Si può supporre che questi gruppi abbiano mantenuto un rapporto più stretto con la valle. Durante la mia permanenza, durata qualche giorno, a Kūkteppa nel luglio 2010, l'uomo che mi ospitava mi disse che i suoi genitori erano emigrati lì dallo Yaghnob intorno agli anni Cinquanta, dimostrando che la rotta di emigrazione era ancora viva. Al contrario di villaggi yaghnobi segnalati nel versante nord della catena del Turkestan, che sono stati nel tempo del tutto tagikizzati (Klimčickij 1940b, p. 138).

18. Per poi parzialmente smentirsi (Ujfalvy 1879, p. 28): «La population de la vallée supérieure du Zérafchâne ne peut exister par ses propres ressources; elle dépend absolument des grands marchés que l'on trouve dans les contrées limitrophes; elle est obligée de s'y approvisionner; elle a donc eu de tout temps une tendance marquée à se soumettre à celui de ses voisins auquel elle se rattachait par des liens économiques. Falghar et quelquefois aussi Matcha cherchèrent à se rattacher à Oura-Tubé; Fan et Iagnaube à Hissar. Quelquefois aussi Falghar s'unissait à Samarkand et Matcha à Karatéghine».

e di Ghukat, questi ultimi situati in questa valle laterale collegata allo Yaghnob dal passo di Rost. Gli abitanti di Ghuzn, in particolare, mi dissero di utilizzare il valico abbastanza di frequente, ovviamente nei periodi estivi, dirigendosi con le greggi verso lo Yaghnob. Mi dissero inoltre di intrattenere relazioni abbastanza strette con lo Yaghnob, e in primo luogo con la gente di Kiryonte, alla quale sono stretti anche da legami di parentela. A ulteriore conforto, i pastori di Matčo che stazionavano nei pascoli sopra il villaggio di Gharmen, con i quali ho avuto più incontri nel corso degli anni, mi dissero che la loro via preferenziale per entrare nello Yaghnob era il passo di Surxat.

A questo quadro va aggiunta un'ulteriore componente, sottolineata da Chromov (1972, p. 109), ovvero l'importanza dei legami, anche di parentela, tra i tagiki dell'alta valle e gli abitanti dell'alta valle di Romit, fra i quali sussisterebbe anche una consistente prossimità dialettologica che si estenderebbe fino alle varietà di Matčo. L'insediamento dei tagiki nello Yaghnob, secondo Chromov, risulterebbe quindi da una doppia corrente migratoria: una proveniente da nord, ovvero Matčo, e un'altra da sud, probabilmente ancor più consistente, originatasi da Romit.

4 Yaghnobi tagikofoni e yaghnobofoni, problemi di insediamento e di demografia

Dal paragrafo precedente possiamo apprezzare che la relatività dell'isolamento della valle dello Yaghnob è data, innanzitutto, dalla situazione linguistica, in quanto i villaggi che si trovano alle due estremità della valle sono abitati da popolazioni tagikofone. La descrizione dialettologica di Junker (1930, p. 117), risalente al 1914, e le evidenze fornite dagli esploratori ottocenteschi (Capus 1885, p. 245) coincidono, *grosso modo*, con la situazione delineata da Chromov (1972, p. 107) negli anni immediatamente precedenti la deportazione.

La distribuzione linguistica della valle dello Yaghnob, almeno dall'epoca in cui abbiamo notizie dirette, ci fornisce dati su cui riflettere. I villaggi ai due estremi della porzione abitata, Xišortob e Kiryonte, sono linguisticamente tagiki. Prima della deportazione vi erano altri due abitati tagiki più a oriente di Kiryonte, vale a dire Dehikalon e Navobod. Se le mappe possono suggerire, nel caso di Xišortob, una diretta influenza delle aree tagikofone adiacenti,[19] essendo il primo villaggio etnicamente

19. Una delle vie privilegiate di accesso da nord verso lo Yaghnob era il passo di Minora che scende direttamente a Xišortob che, inoltre, è molto più prossimo ai villaggi tagiki di Marghib e Anzob che al settore centrale yaghnobi. Il villaggio di Vorsovut, secondo della

yaghnobi che si incontra risalendo da Anzob e più prossimo ai centri tagiki che all'area yaghnobofona, lo stesso non può essere affermato per Kiryonte, che si trova all'estremità chiusa della valle. Questo villaggio è abbastanza esemplare nella discussione sull'isolamento dello Yaghnob. Situato nel fondo della valle, con una popolazione di 100 abitanti, che ne fa uno dei più popolati attualmente, dovrebbe, teoricamente, essere tra i punti più isolati. Kiryonte è collegato dal passo di Rost a una valle laterale dell'alto Zarafšan e da altri valichi alla valle di Romit. La tagikizzazione linguistica dei villaggi dell'area orientale della valle potrebbe non essere quindi molto recente. Bisogna infatti tenere presente che, fino alla costruzione della strada in epoca sovietica, la via di Anzob non era di primaria importanza per Kiryonte e per gli altri villaggi orientali della valle, ora ridotti a poche rovine, i quali, invece, avevano come centri di gravitazione economico-sociale soprattutto Ghuzn, nella valle di Matčo, e probabilmente Romit. Ghuzn è un insediamento la cui antichità e la cui importanza nella zona sono accertate dagli accenni che vi si fanno in uno dei documenti del monte Mugh (Smirnova 1963, p. 336). Inoltre, da qualche anno, la missione archeologica di Panjakent compie scavi nel sito di Hisorak, vale a dire in quella che si sta rivelando come la più orientale delle città sogdiane (Lur'e 2012, p. 434). Anche questo sito doveva indubbiamente avere dei contatti abbastanza stretti con l'alta valle.[20]

Il settore centrale dell'area abitata dello Yaghnob, pur in collegato alle circostanti regioni tagikofone, rimase, probabilmente, meno esposto a relazioni più strette, mantenendo, di conseguenza, la lingua originaria. Tale scenario deve essere considerato alla luce di elementi che riguardino la demografia e l'assetto socio-economico della valle. Buškov (1995, pp. 99-103), analizzando i dati relativi allo Yaghnob, disponibili dalla seconda metà del XIX secolo, e le informazioni riportate dalle varie spedizioni scientifiche che hanno operato sul campo, propone un'analisi delle dinamiche demografico-etniche che hanno interessato questo territorio. Buškov ritiene che l'assetto demografico del settore centrale della valle, che sarebbe stato diviso già da metà Ottocento tra villaggi completamente tagikofoni (*čisto tadžikskie*) e villaggi a popolamento misto tagiko-yaghnobi (*smešannye v jazykovom otnošenii*), abbia visto aumentare la popolazione yaghnobi «originaria» a discapito di quella tagika, soprattut-

valle e tagikofono negli anni Venti, si sarebbe tagikizzato, secondo gli abitanti del luogo, in seguito a un depopolamento causato da un'epidemia e dai molti matrimoni con donne di Xišortob, la cui madrelingua era il tagiko (Andreev 1970, p. 24, nota 1).

20. Lur'e (2012, pp. 446, 448, 452-453) peraltro rileva alcuni fenomeni di convergenza tra il sogdiano dei documenti ritrovati a Hisorak e lo yaghnobi.

to nei villaggi misti. Buškov (1995, p. 101) prova a spiegare questa curva demografica con l'assimilazione dei tagikofoni, residenti nei villaggi misti, da parte degli yaghnobofoni, i quali avrebbero costituito l'elemento dominante. Tale analisi va contestualizzata in uno scenario nel quale ci mancano molte informazioni, necessarie per avanzare una valutazione complessiva. Innanzitutto, l'esistenza di villaggi a popolamento misto nel settore centrale non riposa su elementi certi. Questa dimensione pare indubbia solo per il villaggio di Dehbaland, sia per il toponimo chiaramente tagiko (lett. «villaggio alto»), sia per la testimonianza di Andreev (1970, p. 21, nota 1), secondo il quale gli abitanti di questo villaggio avrebbero parlato una varietà mista yaghnobi-tagiko.[21] Per quanto concerne il dato strettamente demografico, lo stesso Buškov (1995, p. 101) ammette che molti altri aspetti, come il numero dei migranti – forse da intendersi come emigranti stagionali – e il fattore di una naturale crescita demografica, ci sono in larga parte ignoti. A differenza di altri ambiti e di altre aree culturali, come per esempio la regione alpina, in cui i registri delle parrocchie e gli atti notarili forniscono l'opportunità di una ricostruzione diacronica molto più profonda e più precisa, le fonti riguardanti la valle sono estremamente scarse, a volte persino inesistenti. Ci è dato sapere molto poco sulle nascite, sul loro possibile controllo, sulle morti, sui matrimoni e sul sistema di eredità. Nelle righe che seguono si cercherà, comunque, di ricavare qualche dato dai documenti disponibili.

Da Peščereva (1975, p. 34) sappiamo che era possibile dare in sposa una ragazza a partire dai 9-10 anni, anche se in questo caso la sposa viveva in casa del marito senza contrarre un matrimonio effettivo. L'esigenza di dare in sposa una figlia a un'età tanto precoce sarebbe stata dovuta al timore che ella compisse qualche atto sconsiderato e girassero cattive voci su di lei, cosa che avrebbe considerevolmente abbassato la dote (Peščereva 1975, p. 34). Non è da escludere che vi fossero altre motivazioni soggiacenti, fra le quali la necessità di ulteriori braccia nella casa dello sposo e che la promessa sposa venisse inserita nella famiglia del suo promesso per tale motivo, come rileva Navarra (1998, p. 58) nel caso del villaggio carnico di Sauris.

Il periodo fertile delle donne rientrava in una finestra dai 13-14 anni fino ai 40, avevano 7-8 parti dai quali solo la metà dei bambini sopravvivevano (Peščereva 1975, p. 56). Se possiamo stabilire una media di circa

21. Un altro villaggio del settore centrare ad avere un toponimo tagiko è Tagi Čanor (lett. «sotto il platano»), il quale ha però anche un nome yaghnobi, Rowt (Andreev 1970, p. 28), e per il quale non abbiamo alcuna notizia di un popolamento misto yaghnobi-tagiko. Al contrario, Andreev (1970, p. 37) annovera Tagi Čanor fra i villaggi in cui la conoscenza del tagiko è meno solida.

quattro figli a coppia, il tasso di natalità non è estremamente alto in un contesto preindustriale.[22] Ci mancano totalmente dati sulla mortalità. La questione dei tassi di mortalità in alta montagna è stata profondamente ridiscussa negli ultimi decenni. Secondo alcuni studi la mortalità diminuirebbe con l'altitudine, probabilmente per la maggior salubrità dell'ambiente (Viazzo 1989, pp. 215-219), quindi non possiamo dare per scontato il fatto che i tassi di mortalità nelle montagne tagike fossero più alti di quelli delle pianure.

A proposito dell'eredità, dalle note di Andreev (1970, pp. 148-150) sembra emergere un sistema di *partible inheritance*, sul modello islamico, in accordo al quale agli eredi maschi spetta una medesima quota. Questo modello, in un ambito come quello della valle dello Yaghnob, avrebbe portato alla parcellizzazione degli appezzamenti, i quali non avrebbero potuto dare un raccolto sufficiente per il sostentamento di un gruppo familiare. La realtà, pertanto, doveva articolarsi, nei fatti se non formalmente, in modo diverso. In tal senso è da tenere presente il classico lavoro di Cole e Wolf, i quali, dopo anni di ricerca, sono riusciti a rilevare come a Tret, un paese dell'alta Val di Non, a fronte di un sistema ideale di *partible inheritance*, le condizioni ecologiche e di mercato spingessero a sacrificare più eredi per mantenere sufficientemente accettabili le dimensioni di una proprietà (Cole, Wolf 1999, pp. 202-203). In un ambito geograficamente e socialmente prossimo allo Yaghnob, il Pamir, vigeva un sistema di eredità, all'interno delle famiglie estese, in accordo al quale, nel momento in cui il fratello più anziano lasciava la casa paterna, a questi spettava una porzione di terra maggiore rispetto a tutti gli altri, mentre al fratello minore toccava in sorte la casa del padre.[23] Essendo quella della famiglia estesa la forma di organizzazione che probabilmente si dava nello Yaghnob, non è da escludere che vigessero regole ereditarie di questo tipo.

Nello Yaghnob i matrimoni si concludevano preferibilmente fra cugini di primo o di secondo grado e si cercava, a ogni modo, di non dare in sposa una ragazza al di fuori del villaggio (Peščereva 1975, p. 35). Inoltre, se una ragazza era figlia unica, il genero si trasferiva nella casa del suocero (Peščereva 1975, p. 35). Queste preferenze matrimoniali possono essere

22. Alcuni dati sulla natalità e sulla mortalità infantile ci vengono da Maslovskij (1901, p. 27), il quale sostiene che la natalità è estremamente bassa mentre la mortalità infantile toccherebbe il 70%, a fronte del 58% delle piane del Turkestan. Difficile però trovare un riscontro oggettivo a conforto della solidità di queste informazioni.

23. Per questa consuetudine nello Šughnan si veda Jusufbekova (1985, p. 78); per la stessa usanza nell'Iškašim e nel Wakhan si veda Andreev, Polovcov (1911, p. 20). Da notare che questo sistema ereditario è molto simile a quello che si riscontra fra popolazioni turciche, come i kirghisi, vicini dei wakhi (Shahrani 1979, p. 161).

interpretate come degli stratagemmi per mantenere intatta, all'interno di un gruppo familiare quanto più ristretto possibile, la proprietà della terra, principale attività economica e fonte di sostentamento per gli yaghnobi. Lo stesso modello si verifica in un ambito abbastanza simile a quello dello Yaghnob, ovvero nel Wakhan afghano. Secondo Shahrani (1979, p. 83) il matrimonio ideale è quello fra primi cugini, in quanto elimina la possibilità di alienazione di risorse economiche e mantiene inalterata la forza lavoro.[24]

In un quadro socioeconomico di tal genere, potremmo supporre che le emigrazioni di yaghnobi verso altre zone dell'alto Zarafšan e, soprattutto, del Varzob non fossero dovute, esclusivamente, al raggiungimento di un tetto demografico, bensì anche all'endemica penuria di terreni coltivabili e alla contestuale disponibilità di nuove terre in aree relativamente prossime.[25] Nell'agosto del 2012, durante un *fieldwork* a Zumand, gli abitanti del luogo mi narrarono la storia della fondazione del villaggio, che sarebbe avvenuta intorno al 1870. Secondo i loro racconti, gli antenati giunsero in un luogo completamente privo di insediamenti e costruirono il villaggio, in virtù del permesso del *bek* locale che risiedeva a Qalai Varzob, tagliando il fitto bosco che vi sorgeva. L'arrivo di coloni sarebbe stato, pertanto, conveniente anche per il signore locale, in quanto essi avrebbero reso produttivi terreni altrimenti incolti.

In egual misura, lo sfruttamento economico dello Yaghnob, oltre alla testimonianza sulla presenza del gran numero di transumanti, non ci è del tutto chiaro. L'introduzione della patata nelle aree alpine, per esempio, ha contribuito a un significativo aumento della popolazione (Viazzo 1989, p. 183).[26] Per chi si rechi oggi nello Yaghnob, è di palmare evidenza quale sia l'estensione delle coltivazioni di patate e quale sia l'importanza di questi tuberi nella dieta dei locali. Possiamo supporre che sia avvenuta la «rivoluzione della patata» anche in questa regione montuosa. In un testo raccolto da Andreev e Peščereva (1957, pp. 169-170) nel villaggio di Sarhadi Kul, in un periodo tra il 1924 e il 1927, un abitante del luogo dice che le coltivazioni constano di poco grano e in larga parte di orzo e di piselli. Non v'è ancora menzione della patata. La medesima situazione si presenta

24. Va tenuto presente che il matrimonio fra cugini, sia incrociati che paralleli, era pratica diffusa tra le popolazioni tagike e iranofone dell'area (Kisljakov 1969, p. 59).

25. Buškov (1995, p. 65) ritiene invece che un eccesso di popolamento sia, con la disponibilità di terre, causa degli insediamenti fondati a nord della catena del Turkestan da popolazioni provenienti dalle zone montuose.

26. Si vedano anche Pfister (1983, p. 292) per il caso svizzero e Maistre-Maistre (1986, pp. 26-27) per l'aumento della sostenibilità demografica in un villaggio savoiardo grazie alla patata.

nel resoconto sull'agricoltura yaghnobi di Andreev, anche se lo studioso nota che nel villaggio di Bidev vi sono stati dei fortunati tentativi di coltivazione della patata, che però richiedeva un'irrigazione abbondante che il villaggio non riusciva a sostenere (Andreev 1970, p. 45, nota 2; p. 87, nota 1). È lecito, quindi, considerare la metà degli anni Venti come l'epoca di introduzione della patata nella valle e si può dedurre che la sua successiva diffusione abbia avuto effetti notevoli sulla dieta e sulla vita degli yaghnobi.

Un altro punto fondamentale per la comprensione degli andamenti demografici, vale a dire il fenomeno dell'emigrazione stagionale verso i centri della pianura, che sicuramente esisteva ed esiste, ci sfugge nelle sue dimensioni precise. Quella stagionale è un tipo di emigrazione molto diffusa in quasi tutte le aree di alta montagna. D'inverno, quando il lavoro agro-pastorale richiede poche persone, gli uomini cercano altre opportunità di guadagno in pianura. Si consideri, tra gli altri, lo studio di Viazzo (1989) su Alagna in Valsesia. Viazzo, grazie alla disponibilità di fonti archivistiche e di altri studi, delinea una situazione in cui gli uomini d'inverno emigravano, svolgendo l'attività di marcanti itineranti e di artigiani. Secondo Viazzo (1989, p. 135) l'emigrazione stagionale avrebbe addirittura favorito l'aumento della popolazione. Chromov (1972, p. 110) afferma che un consistente numero di uomini lasciava la valle nel tardo autunno, per farvi ritorno nel momento in cui iniziava il periodo dei lavori primaverili. Ancor oggi non sono pochi gli uomini che cercano opportunità lavorative al di fuori della valle nei mesi invernali, in particolare a Dušanbe o a Zafarobod, vale a dire i luoghi con la maggior concentrazione di comunità yaghnobi.[27] Le informazioni più precise a tal proposito sono quelle fornite da Andreev (1970, pp. 90-93), relative alla metà degli anni Venti. L'emigrazione stagionale (*otchodničestvo* «lavoro stagionale») aveva inizio in autunno e si concludeva dopo il Nawrūz. A Buchara, compiendo un tragitto a piedi fino a Samarcanda e di lì in treno, si recavano gli scapoli i quali si dedicavano, fra le altre cose, all'attività di venditori di dolciumi (*halvogari*). Verso Dušanbe si recavano gli uomini sposati, spesso con la prole, per svolgere l'attività di domestici o di braccianti. Per Andreev (1970, p. 91) l'emigrazione stagionale degli yaghnobi era strettamente legata alla produttività del raccolto. Essendo stato il 1926 straordinariamente produttivo, solo tre persone partirono dal villaggio di Numetkon, a fronte di una media di 40-50 persone l'anno. Le altre cause, collegate alla disponibilità di cibo e al ciclo dei lavori, sarebbero state l'insufficienza di provviste per nutrire la famiglia nei mesi

27. Come per il resto del Tagikistan, anche lo Yaghnob è interessato da flussi migratori verso la Russia. In alcuni casi i migranti non tornano, trasferendosi stabilmente nel paese d'accoglienza.

invernali e la mancanza di serie opportunità lavorative in loco. Andreev individua anche i motivi del ritorno, ovvero la necessità di essere presenti per i lavori nei campi e la difficoltà per gli yaghnobi ad abituarsi al caldo estivo delle piane. Sulla base dei racconti dei locali, lo studioso afferma che questo fenomeno sarebbe stato estremamente recente, dovuto all'incremento della necessità di forza lavoro a partire dal periodo sovietico. Secondo gli anziani, nel passato era assai raro che gli yaghnobi si recassero a lavorare nel Hisor o a Khujand.

Le osservazioni di Andreev, che risentono ovviamente di un impianto teorico che non ha goduto delle ricerche e dei nuovi modelli di antropologia di montagna, appaiono carenti nella fase di analisi. Innanzitutto è assolutamente poco probabile che l'emigrazione stagionale fosse un fenomeno recente. Sia pur interessata da numeri più o meno importanti, tale pratica doveva essere ben consolidata, come d'altra parte si può dedurre dalla presenza di questo fenomeno in varie aree di montagna del mondo, come la succitata area alpina. Nella stessa regione Semenov (1903, p. 67) testimonia l'emigrazione stagionale dei tagiki del Karategin. Il grande studioso russo sottolinea però che tale emigrazione portava gli abitanti del Karategin nel Hisor, nella Ferghana e nel Syr Darya, soprattutto come guardiani notturni in fabbriche, botteghe e case, a differenza dei tagiki dello Zarafšan che, secondo Semenov, sarebbero stati impiegati in lavori di fatica a Samarcanda, Panjakent e Taškent.[28]

Un'ulteriore prova della consolidata prassi dell'emigrazione stagionale è il racconto, a dire il vero un po' denigratorio, della guida di Bonvalot e Capus, il quale riferiva che gli yaghnobi si sarebbero recati nelle città, vestiti da falsi pellegrini diretti alla Mecca, chiedendo qualche moneta in cambio di una preghiera recitata nei luoghi santi per coloro che avessero dato loro qualcosa. Con quel denaro, in seguito, avrebbero acquistato beni da rivendere poi nel Hisor (Bonvalot 1885, p. 73). Il commercio è, tra le altre, una delle attività che le popolazioni alpine intraprendevano spesso nel corso delle loro uscite invernali.[29] Oltre ai dolciumi è probabile che gli yaghnobi vendessero dei beni che ricavavano dal bestiame.

28. È interessante notare che secondo Semenov i karategini, a differenza dei tagiki dello Zarafšan, non avrebbero intrapreso l'emigrazione stagionale per bisogno, vivendo in un luogo ameno e produttivo da un punto di vista agricolo, bensì in virtù del loro carattere curioso. L'esploratore russo Fedčenko (1875, p. 95) riporta una realtà ben diversa: «Questa è la via più breve dal Karategin a Kokand ed è noto che molti karategini, non trovando mezzi di sussistenza nel loro povero paese, si muovo verso Kokand dove vengono impiegati come lavoratori giornalieri, come braccianti dagli agricoltori e inoltre, a quanto mi è stato detto, prendono in affetti degli appezzamenti di terra per coltivarla».

29. Si veda l'importanza e la fortuna del commercio tra popolazioni dell'arco alpino in Fontaine, Siddle (2000, pp. 59-60).

Peščereva (1976, p. 28), per esempio, accenna alla vendita di pelli di toro. Si deve altresì considerare l'emigrazione stagionale come una modalità per mantenere stabile la popolazione ed evitare picchi demografici, con una concentrazione dei matrimoni e delle nascite tra l'autunno e l'inverno (Maistre-Maistre 1986, pp. 100-102; Viazzo 1989, p. 144). Peščereva (1976, p. 36) sostiene che la stagione dei matrimoni nello Yaghnob era in autunno, dopo il raccolto, mentre non si sarebbero celebrati in inverno, a causa del gelo, e in primavera in quanto le scorte alimentari si esaurivano e le piogge erano frequenti. Le spiegazioni addotte paiono molto positivistiche. Che la stagione dei matrimoni fosse quella dopo il raccolto nelle montagne tagike, è confermato anche nelle note di Avo Suzi (1989, p. 181), secondo il quale a Matčo i matrimoni tradizionalmente si svolgevano alla fine del raccolto, tra tardo autunno e primo inverno, e che raramente venivano rimandati a gennaio. Un quadro, quindi, che collima con quanto accadeva nell'arco alpino.[30]

Il controllo demografico è un fattore determinante ed estremamente delicato nelle comunità di alta montagna. In zone in cui le risorse sono spesso molto limitate, una crescita demografica incontrollata e diseguale diventa problematica in quanto il territorio non potrebbe più sostenere la popolazione. D'altro canto, un declino demografico comporterebbe una diminuzione della forza lavoro e l'impossibilità di produrre quanto serve. È ragionevole supporre che anche nello Yaghnob si fosse stabilito un modello demografico omeostatico a bassa pressione, al fine di mantenere un sostanziale equilibrio tra popolazione e risorse. L'equilibrio può essere stato alterato dall'introduzione della patata, dall'aumento dell'emigrazione stagionale, dal miglioramento delle condizioni socioeconomiche in epoca sovietica ecc. In tal modo si potrebbero spiegare curve particolarmente accentuate di incremento della popolazione, senza ricorrere a oscuri meccanismi di assimilazione etnica.

Va detto, comunque, che la mancanza di dati che consentano una profondità diacronica di un certo rilievo e l'impossibilità di stabilire l'importanza di alcuni fenomeni chiave per la valutazione dell'andamento demografico di una regione di montagna – come l'emigrazione stagionale, le dinamiche matrimoniali, gli indici di natalità e la varietà delle coltivazioni –, rende veramente arduo un giudizio definitivo dell'ipotesi di Buškov, la quale abbisognerebbe di nuove e più complete indagini.

30. Nell'area islamica si deve però considerare che in alcuni periodi, soprattutto durante il mese di Ramadan, i matrimoni sono proibiti. Essendo il calendario lunare islamico mobile rispetto alle stagioni, il mese di Ramadan non cade sempre nello stesso periodo. Anche nello Yaghnob dei nostri giorni questa prescrizione viene osservata e i matrimoni e altre cerimonie, come la circoncisione, vengono celebrati prima del mese di digiuno.

Si può nutrire qualche dubbio, invece, sul fatto che gli yaghnobi fossero in qualche modo un elemento dominante e attrattivo, sia pur limitatamente al settore centrale della valle, come cercherò di argomentare nel paragrafo successivo.

5 Tagikizzazione e marginalizzazione, i due volti dello Yaghnob

Nelle pagine precedenti ho tentato di delineare un profilo storico-entografico della valle dello Yaghnob che andasse oltre il cliché dell'isolamento, ponendo in maniera problematica i rapporti sia interni che esterni degli yaghnobi.

Il punto fondamentale che spinge a considerare come relativo l'isolamento dello Yaghnob è la tagikizzazione linguistica, e in parte etnica, delle aree estreme degli insediamenti in valle. Si deve prestare attenzione soprattutto ai villaggi più orientali. In questo settore si trovano due abitati il cui toponimo ha una chiara etimologia tagika, vale a dire Dehikalon (lett. «villaggio grande») e Navobod (lett. «nuovo insediamento»). Sulla genesi di questi villaggi, ora disabitati dopo la deportazione del 1970, possiamo solo fare ricorso a congetture, mancando informazioni storiche e dati archeologici di una certa antichità. La toponimia tagika può suggerire la recenziorità di questi insediamenti rispetto a quelli propriamente yaghnobi.[31] Lo stanziamento di popolazioni tagikofone in questa parte della valle può essere dovuto allo sfruttamento degli ampi pascoli dell'alto Yaghnob, descritti peraltro dai viaggiatori occidentali che vi si sono recati. Anche la toponimia di origine turcica, che si concentra nella zona di Navobod e nella valle laterale di Kul – quest'ultimo un chiaro toponimo turcico, dall'uzbeko *ko'l* «lago» – (Chromov 1975, p. 20), segnala che elementi turcici occupavano nello Yaghnob i pascoli di maggiori dimensioni.[32] Lo sfruttamento di pascoli da parte di pastori transumanti provenienti da altre regioni è, come già ricordato, consueto anche oggigiorno. Questo avviene in quanto, da una parte, la popolazione yaghnobi, rispetto ai tempi precedenti la deportazione, è molto esigua. Dall'altra parte gli yaghnobi non hanno mai avuto greggi molto numerose, giacché la scarsa disponibilità di spazi edificabili non ha mai consentito loro di costruire stalle o recinti in grado di accoglierli e riparlarli, nel lungo periodo invernale, dal

31. Anche se la zona è ricca di microtoponimia yaghnobi (Chromov 1972, p. 109).

32. Gli uzbeki hanno occupato a lungo i pascoli di alta montagna della valle di Varzob, come testimoniano alcuni toponimi, come quello di Kūkteppa (la collina azzurra, dall'uzbeko *ko'k* «azzurro, verde»). Da lì era agevole recarsi nello Yaghnob attraverso il passo di Kul. Queste comunità uzbeke si sarebbero successivamente insediate in villaggi più a valle (Nemenova 1998, p. 44) lasciando probabilmente spazio all'emigrazione yaghnobi.

rigore del clima[33] e anche l'immagazzinamento di grandi quantità di fieno avrebbe costituito un problema.

La forte presenza di questi insediamenti tagiki comportò, probabilmente, anche la tagikizzazione dei villaggi yaghnobi più prossimi, vale a dire Kiryonte e Kansi che hanno, invece, toponimi di origine yaghnobi (Chromov 1975, pp. 37, 39). Secondo una tradizione locale, che ho raccolto nel luglio del 2007, Kiryonte cominciò a essere tagikizzato, almeno linguisticamente, quando alcuni tagiki, rimasti bloccati da una violenta tempesta di neve, decisero di stabilirvisi e di sposare donne del luogo. È evidente che si tratta di un mito di fondazione e che il processo di cambiamento linguistico fu più lungo e più complicato. Ciò, a ogni buon conto, attesta uno spostamento deciso di Kiryonte dall'area yaghnobi propriamente detta a quella tagika dell'alta valle. Che i villaggi di Dehikalon e di Navobod si differenziassero da quelli puramente yaghnobi, lo testimonia anche il fatto che, secondo Chromov (1972, p. 111), essi chiamassero *jahak* gli yaghnobofoni.

Oggigiorno, però, si tende ad assimilare gli abitanti di Kiryonte agli yaghnobi yaghnobofoni. Dalle conversazioni che ho intrattenuto in loco pare che non vi siano, in apparenza, molti dubbi, né per essi stessi che si definiscono yaghnobi, né per gli abitanti di Ghuzn, che li definiscono yaghnobi, né per gli altri yaghnobi della valle, che li ritengono appartenenti al loro stesso gruppo, anche se parlano un'altra lingua e anche se persistono degli attriti. A ulteriore conferma di questo punto, è utile riportare uno scambio di battute che ebbi con un libraio di Dušanbe. Avendo saputo, nel corso di una conversazione, che ero stato diverse volte nello Yaghnob e che studiavo la lingua e la tradizione della gente che vi abitava, egli mi confessò che i suoi genitori erano originari di Kiryonte e che erano emigrati nella zona di Dušanbe intorno ai primi anni Cinquanta. Il libraio si definiva con decisione yaghnobi e, anzi, ebbe modo di sottolineare: «Esistono yaghnobi che parlano yaghnobi e yaghnobi che parlano tagiko». Si può supporre che un'identità yaghnobi più coesa, che oltrepassasse i confini linguistici o, più semplicemente, una solidarietà dettata dalla provenienza, nel senso più ampio, si sia formata nel periodo sovietico con l'emigrazione verso la capitale e i centri maggiori, e anche in reazione alla deportazione dei primi anni Settanta a Zafarobod, da dove i primi a ritornare furono proprio gli abitanti di Kiryonte.

Per quanto concerne la questione della marginalità degli yaghnobofo-

33. Peščereva (Peščereva 1976, p. 8), fra gli altri, nota come gli yaghnobi non allevassero asini, ma comprassero solo maschi. Segnala altresì come, nel periodo delle sue ricerche sul campo, i cavalli fossero solo sei in tutta la valle. Questo è una altro indizio relativo al problema degli spazi edificabili.

ni, il confronto con i villaggi dell'alta valle è particolarmente istruttivo. Come ricorda Chromov (1972, p. 110), i *bek* dello Yaghnob provenivano sempre dai villaggi tagiki dell'alta valle.[34] Lipskij (1896, p. 154), non appena valicato il passo di Kul, fu accolto nella valle dall'anziano del villaggio di Navobod, Išon Jon, il quale era, al contempo, il capo di tutto lo Yaghnob. Il padre di Išon Jon era reputato un santo, il cui *mazor* «mausoleo» si trovava nei pressi di Navobod. Lipskij (1896, p. 159) nota anche che, rispetto al villaggio di Piskon che ha visitato in precedenza, Navodob ha delle case costruite in modo più accurato e la stessa casa del capo della valle appare lussuosa nella descrizione dello studioso russo. Questo dato è indicativo del fatto che gli yaghnobi sono stati per lungo tempo soggetti, oltre che a potentati delle valli contermini, agli *aksakal* «capi» dei villaggi tagiki dell'alta valle i quali, com'è lecito supporre, avevano una qualche forma di controllo della tassazione, sulla quale, però, non ci sono pervenute informazioni apprezzabili. Il titolo di *išon*, detenuto dall'*aksakal* che guidò Lipskij, e la venerazione verso il padre con tanto di mausoleo, può anche far pensare a un'appartenenza a una qualche confraternita mistica. In ultima analisi, i villaggi tagiki dell'alta valle detenevano, e detengono, di fatto il controllo sulla vera ricchezza dello Yaghnob, ovvero i pascoli maggiori.

Anche oggi il *ra'is*, o *predsedatel'*, della valle, Jamoliddin Qalandarov, è un abitante di Kiryonte. Nel corso degli anni mi è stato difficile capire il reale potere che questa carica implica. Il *ra'is* della valle presiede ai lavori di riparazione della strada,[35] accoglie le autorità nei rari casi in cui vi sia una loro visita, ma da più parti mi è stato detto che non ha un potere reale. Egli è comunque fra gli uomini più abbienti della valle, come testimonia il lusso – in rapporto al resto dei villaggi – della sua dimora. Qalandarov è stato intervistato da Loy (2005, pp. 114-115) nel corso della sua ricerca sulla deportazione degli yaghnobi a Zafarobod. Loy non può fare a meno di notare che esiste una concorrenza tra Kiryonte e gli altri villaggi della valle. Anch'io ho percepito spesso una certa conflittualità durante le conversazioni con gli abitanti degli altri villaggi. La carica del *ra'is* viene formalmente rispettata, è accolto nei villaggi con riguardo e

34. In questo contesto non parliamo dei villaggi tagikofoni della bassa valle, in quanto, stando alle testimonianze storiche e raccolte sul campo, pare non abbiano avuto lo stesso ruolo di quelli dell'alta valle. A mio modo di vedere la loro tagikizzazione, specie nel caso di Xišortob, è dovuta a una maggior prossimità coi villaggi tagiki, da Marghib in poi, che al *core* yaghnobofono della media valle.

35. Nel corso di una missione nel giugno 2008 la strada da Marghib in poi era bloccata da diversi smottamenti. Il *ra'is* era molto presente nello svolgimento dei lavori e nel recuperare la somma necessaria per avviare gli stessi.

gli vengono tributati vari onori, quale lo sgozzamento di una capra, al suo arrivo, per preparare un pasto più ricco del solito, come ho potuto constatare personalmente allorché, nel giugno del 2008, mi trovavo a Kul in occasione di una sua visita. Eppure è del tutto evidente che quest'autorità sia più sopportata che rispettata. Nessuno reputa il *ra'is* della valle in grado di risolvere possibili conflitti: «Meglio andare alla *milicija* di Sarvoda». Ebbe a dirmi un anziano abitante di Piskon, durante una conversazione nell'agosto del 2010.

Gli yaghnobi occupano il settore più impervio – non più isolato – della valle, in cui sia i terreni coltivabili che i pascoli sono di dimensioni relativamente modeste. Questo fattore non può che aver comportato, nel corso del tempo, la loro marginalizzazione politico-economica all'interno della valle, la cui *leadership* è storicamente espressa dai villaggi tagikofoni del settore orientale. Anche dopo la deportazione, un avvenimento traumatico che, in qualche modo, ha creato una nuova identità e una nuova solidarietà di gruppo, le tensioni e le rivalità storiche tra i villaggi del settore centrale e i villaggi tagiki dell'alta valle – dei quali ora è rimasto solo Kiryonte – non sono state del tutto appianate e la superiorità dei secondi sui primi non è stata messa in discussione.

6 Conservatività linguistica e marginalità

Com'è stato a più riprese ricordato, la caratteristica precipua che differenzia gli yaghnobi dalle altre popolazioni interne ed esterne alla valle è, appunto, la conservazione dell'originaria varietà iranica orientale.

La lingua yaghnobi, considerata spesso come un fossile linguistico, è, nella sua forma attuale, il risultato di un intenso e prolungato contatto con le varietà tagike che la circondano e, probabilmente, anche con le varietà turciche parlate dai pastori transumanti. Parole di origine turcica si trovano persino nella sfera dell'allevamento e del lessico di parentela (Chromov 1972, p. 87).[36] È difficile, però, determinare la velocità di questo processo. Klimčickij (1940b, p. 137), comparando le sue note di campo con quelli di Kuhn, raccolte sessant'anni prima, constata che l'influsso del tagiko sullo yaghnobi si è fatto più intenso, specialmente nel lessico.

36. Lo stesso Chromov (1972, p. 87) pone il problema dell'origine dei prestiti turcici. Lo studioso ritiene che essi siano penetrati in yaghnobi attraverso il tagiko o, addirittura, attraverso il sogdiano. Anche se è indubbio che le relazioni tra popoli turcici e sogdiani fossero strette – si veda il capitolo di de la Vassière (Vassière 2005, p. 199 sgg.) sul milieu turco-sogdiano –, l'ipotesi più plausibile è che il lessico turcico in yaghnobi sia penetrato o tramite il tagiko o per contatto diretto con popolazioni turcofone le quali, come abbiamo visto, non di rado stazionavano nello Yaghnob.

Chromov (1972, p. 84) stima intorno al 40% il lessico nativo yaghnobi, il restante 60% sarebbe costituito da prestiti, in larga parte tagiki. La morfosintassi, sia pur più conservativa, non è impermeabile a calchi su modelli tagiki e turcici. Sulla scala di gradazione dei prestiti proposta da Thomason (2001, p. 70) possiamo collocare lo yaghnobi al terzo grado su quattro, in una condizione di contatto più intenso, nella quale anche il lessico non di base è soggetto a presti e in cui si assiste a un maggior numero di calchi strutturali. In tale situazione il numero dei bilingui è alto.

È utile valutare la pervasività dei prestiti in ambiti del lessico che sono particolarmente rivelatori della pressione linguistica e socio-culturale cui una lingua è sottoposta. Nei termini di parentela, per esempio, si nota un alto numero di lessemi non nativi, sia nell'ambito delle parentele più strette, che in quelle più distanti:[37]

akó «fratello maggiore», cfr. tag. *aka/ako* «id.» < uzb. *aka* «id.»;
amák «zio paterno», cfr. tag. *amak* «id.»;
ammá «zia paterna», cfr. tag. *amma* «id.»;
apá «sorella maggiore», cfr. tag. *apa* «id.» < uzb. *opa* «id.»;
arús «sposa», cfr. tag. *arus* «id.» (≠sogd. *βaγānĕ-piš, paγšē*);
*bibí** «nonna», cfr. tag. *bibi* «id.»;
bobó/bobī* «nonno», cfr. tag. *bobo* «id.», uzb. *bobo* «id.» (≠sogd. *'nyāk*);
bojá «cognato (riferito a mariti di sorelle)», cfr. *boja* «id.» < uzb. *boja* «id.»;
dodó «padre», cfr. tag. *dada/dodo* «id.» (≠sogd. *pitar/pit(ə)r/p(i)tar*);
dodó-očá «genitori», cfr. tag. *padaru modar*;
domód «genero», cfr. tag. *domod* «id.»;
γayk «figlia, ragazza», cfr. šug. *γac* «ragazza, figlia» (≠sogd. *δ(u)γut, δuγdar*);
ibér «pronipote», cfr. tag. *abera* «id.»;
inč «moglie», cfr. sogd. *inč* «donna»;
kàttabobī «bisnonno», cfr. tag. *bobokalon* «id.»;
kelín «nuora», cfr. tag. *kelin* «id.» < uzb. *kelin* «id.»;
momó/momī* «nonna», cfr. tag. *momo* «id.»;
moyindár «matrigna», cfr. tag. *moindar* «id.»;
naberá/niberá «nipote (di nonno)», cfr. tag. *nabera* «id.»;
nipáyšin «nipote (di nonno)», cfr. sog. *napišn* «id.»;
očá «madre», cfr. tag. *oča* «id.» (≠sogd. *māt*);
pinónč «una delle mogli di un poligamo», cfr. tag. *banonj/palonj* < sogd. *panānč*;

37. Yaghnobi da Chromov (1972, pp. 187-188), i lemmi con l'asterisco da Andreev, Peščereva (1957); tagiko (tag.) da Nazarzoda et alii (2008); sogdiano (sogd.) da Gharib (1995); uzbeko (uzb.) da Borovkov (1959); šughni (šug.) da Morgenstierne (1974); wakhi (wak.) da Steblin-Kamenskij (1999).

počó «cognato (mariti di due sorelle in relazione l'uno all'altro)», cfr. tag. *poč(č)o* (da Sajmiddinov et al. 2006);
*pop** «nonno», cfr. wak. *pup*, šug. *bob*, tag. *bobo* «id.» (≠sogd. *'nyāk*);
qaysangíl «cognata», cfr. tag. *qaysangil* «id.» (si veda Doerfer 1967, p. 43) < uzb. *qayin singil* «sorella minore della moglie o del marito»;
qudó «suoceri (genitori della moglie o del marito)», cfr. tag. *qudo* «consuoceri» < uzb. *quda* «consuoceri»;
ša «sposo (solo nel corso dello sposalizio e viene chiamato così solo dai parenti di sangue)», cfr. tag. *šoh* «id.» (da Sajmiddinov et al. 2006);
sévirinč «cognata (tra mogli di due fratelli)»;
virót «fratello (anche nel senso di fratello minore)», cfr. sogd. *βrāt/βrāt* «fratello»;
wir «marito», cfr. sogd. *wir* «id.»;
xeš «parente», cfr. tag. *xeš* «id.», solo semanticamente affine a sogd. *xwatam*;
xolá «zia materna», cfr. tag. *xola* «id.»;
xola žūta «cugino (figlio della zia materna)»;
xolák «zio materno», cfr. tag. *xol* «id.»;
*xolaki žūta** «cugino (figlio dello zio materno)», sintagma descrittivo cfr. tag. *pisari tayo* «id.»;
*xolaki γayk** «cugina (figlia della zio materno)», sintagma descrittivo cfr. tag. *duxtari tayo* «id.»;
xor «sorella minore», cfr. sogd. *xwār* «sorella»;
*xori žūta** «nipote (figlio di sorella)», sintagma descrittivo cfr. tag. *xoharzoda* «id.»;
xuštomán «suocera», cfr. tag. *xušdoman* «id.», possibile relazione con sogd. *xwaš*;
xusúr «suocero», cfr. tag. *xusur* «id.»;
xusurbūra «cognato (fratello della moglie)», cfr. tag. del Badaxšan *xysyrbyra* «id.» (si veda Rozenfel'd 1975, p. 216);
yanga «moglie di qualsiasi parente; nuora», cfr. tag. *yanga* «moglie del fratello, dello zio paterno o materno; nuora» < uzb. *yanga* «moglie del fratello maggiore in relazione al fratello minore o alla sorella minore»;
yázna «cognato (marito della sorella, o della nipote, o della zia)», cfr. tag. *yazna* «id.» < uzb. (?) *yazna* «id.»;[38]
žūta «figlio, ragazzo», cfr. sogd. *zātē* «id.».

38. Il termine, di sicura origine turcica è assente nei dizionari uzbeki. Doerfer (1967, p. 19) nota un'attestazione in čaghataico.

Di questi 44 lemmi:

5 rientrano fra i termini di parentela universali, forse legati al Kindersprache, anche se in alcuni casi non si può scartare a priori un'interferenza del tagiko (*dodo*, *pop*, *bobó*, *momó/momí*, *bibí*);

9 sono termini nativi o termini iranici orientali dell'area (*sévirinč*, *pinónč*, *žúta*, *γayk*, *virót*, *xʷor*, *nipáyšin*, *wir*, *inč*);

4 sono composti o sintagmi yaghnobi-tagiko, interpretabili come calchi sul modello tagiko (*kàttabobī*, *xola žūta*, *xolaki žúta*, *xolaki γayk*);

1 è un sintagma yaghnobi, ma possibile calco sul tagiko (*xori žuta*);

17 sono prestiti tagiki (*počó*, *ša*, *naberá*, *moyindár*, *ibér*, *dodó-očá*, *arús*, *očá*, *amák*, *xolák*, *ammá*, *xolá*, *xusúr*, *xusurbūra*, *xuštomán*, *domód*, *xeš*);

8 sono termini turcici penetrati o da una lingua turcica o dal tagiko (*qudó*, *akó*, *apá*, *kelín*, *yázna*, *bojá*, *qaysangíl*, *yanga*).

Da questo lessico dei termini di parentela yaghnobi, appare evidente che la percentuale delle parole native, rispetto ai presti e ai calchi, è minoritaria. I prestiti non interessano solo i gradi di parentela più lontana, ma anche la parentela stretta. Sono stati mutuati dal tagiko le distinzioni tra zio e zia da parte di madre e di padre, un tratto che è affatto comune in molte culture dal Medio Oriente all'Asia Centrale, e che solitamente è espresso attraverso termini di origine araba.[39] È interessane anche osservare come lo yaghnobi si sia adattato al sistema tagiko-uzbeko, il quale distingue il fratello/sorella minore e maggiore. Come accade in tagiko il termine per fratello/sorella maggiore – che viene usato anche come formula di cortesia verso persone più anziane o di rango maggiore – è una parola di origine turcica, mentre il termine tassonomicamente meno connotato e riservato al fratello/sorella minore è quello nativo. Gli affini, i parenti non di sangue e acquisiti, a parte alcune eccezioni (come suocero e suocera) sono in larga parte di origine turcica (come accade pure in tagiko e nelle lingue del Pamir).

Che conclusioni possiamo trarre da questo excursus? La sfera semantica dei termini di parentela è un ambito abbastanza particolare. Riguardando la dimensione privata e le relazioni personali più strette e frequenti, essa può tendere a un altro grado di conservatività del lessico nativo oppure, e questo è il caso dello yaghnobi, a una maggior permeabilità ai prestiti. Come nota Matras (2009, p. 170), in relazione al caso dei termini di parentela in inglese, assistiamo a una tensione tra la necessità di stabilità e l'aspirazione a condividere nuovi spazi sociali.

39. In questo caso *amák* «zio da parte di padre» (< arabo *'amm*), *amma* «zia da parte di padre» (< arabo *'amma*) *xolák* «zio da parte di madre» (< arabo *xāl*), *xolá* «zia da parte di madre» (< arabo *xāla*).

Un'altra sfera lessicale che può darci conto della pervasività dei prestiti in yaghnobi, è quella dei numerali. Anche per quanto riguarda la classe dei numerali, è opinione diffusa che essa sia particolarmente resistente ai prestiti. Al contrario, soprattutto in lingue minoritarie e/o a contatto con lingue maggioritarie e con particolare prestigio, l'entrata nel repertorio di numerali non nativi è tutt'altro che rara (Matras 2009, p. 202). In yaghnobi, infatti, i numerali nativi sono conservati solo dall'uno al dieci, mentre per le serie successive sono utilizzati i numerali tagiki, senza alcuna traccia delle forme originarie. I numerali tagiki della prima decina sono utilizzati anche in sintagmi in cui il nome numerato sia di origine tagika, es. *dah rūzi* «dieci giorni» al posto di *das rūzi* (Chromov 1972, p. 21). Questo fenomeno è spiegato dall'uso intenso da parte dei numerali più alti in tagiko, soprattutto negli ambiti legati alla pastorizia e al mercato. Nella pratica quotidiana i numerali nativi più alti, utilizzati raramente, hanno ceduto progressivamente il passo alla serie di numerali tagiki. Tale processo deve essere piuttosto antico se consideriamo il lessico di Salemann, i cui materiali risalgono alla seconda metà del XIX secolo, pubblicato, parzialmente, da Benveniste (1955), in cui troviamo i numerali tagiki *bīst* «20» e *duvāzda* «12».

A contraltare di tale permeabilità ai prestiti e all'alto grado di contatto linguistico, bisogna segnalare il fenomeno noto come «lingua segreta» degli yaghnobi. Tale gergo consisteva nella sostituzione di un certo numero di vocaboli con altre parole semplici, con composti o con derivati usati in senso metaforico. Parte di questo lessico fu raccolto da alcuni studiosi nel 1800 e considerato parte integrante del vocabolario yaghnobi. Furono Gauthiot (1913, p. 677) e Junker (1930, p. 125) a riconoscerne il carattere gergale. Klimčickij (1940a) scrisse un dettagliato articolo su questo soggetto aggiungendo altri 40 vocaboli, successivamente integrati da altre ricerche da parte di Chromov e di Bogoljubov (Chromov 1972, p. 90). Gauthiot (1913, pp. 677-678) riteneva che gli yaghnobi si servissero di questo lessico quando si trovavano tra i tagiki, soprattutto nell'ambito economico, sostituendo coi vocaboli della «lingua segreta» i prestiti tagiki o le parole che in tagiko e in yaghnobi – entrambe, ricordiamo, lingue iraniche quindi con una certa parte di patrimonio lessicale in comune – hanno la stessa struttura fonetica.[40] Tali ipotesi potrebbe essere valida se applicata solo a una parte di questo lessico segreto: *árna* al posto di *xar* «asino» (tag. *xar*), *rúbjdū̄ma* al posto di *asp* «cavallo» (tag. *asp*), o i numerali come *paxái* «cinque» al posto di *panč* (tag. *panj*),

40. Probabilmente questa è la spiegazione che adducevano gli yaghnobi stessi, *tojik nafahmot* «affinché i tagiki non comprendano» (Tolstov 1962, p. 151)

ī rask «venti; cento» al posto di *bist* o *sad* (tag. *bist*, *sad*) ecc.[41] In altri casi la sostituzione di parole tagike od omofone col tagiko non regge: *rávjna* «cane» al posto di *kut* (tag. *sag*), *sársanka* «marito» al posto di *wir* (tag. *šawhar*), *táksanka* «moglie» al posto di *inč* (tag. *zan*, *zawja*).

Pertanto l'origine e l'uso di questo gergo devono essere più complessi e non si può ridurne la genesi alla volontà di celare ai tagikofoni il contenuto delle proprie conversazioni. Già Junker (1930, p. 125) intravvedeva nell'uso di alcuni vocaboli del criptoletto il tentativo degli uomini di tenere segrete alle donne questioni riguardanti l'ambito economico. Klimčickij ritiene che le motivazioni soggiacenti all'origine del criptoletto yaghnobi siano plurime: la necessità di nascondere ai tagiki discussioni di ambito economico (Klimčickij 1940a, p. 111), di cui prova evidente ne è la sostituzione di molti numerali, unita a un gergo di genere, in particolare degli uomini (Klimčickij 1940a, p. 113).[42] A mio parere non è da escludere che il criptoletto yaghnobi sia stato strumentale alla catalizzazione ulteriore della solidarietà interna alla comunità linguistica yaghnobi, in contrapposizione alle comunità alloglotte interne ed esterne alla valle, funzione che i gerghi e i criptoletti solitamente svolgono.[43]

Questa breve analisi di alcuni ambiti lessicali dello yaghnobi dimostra che questa lingua, e di conseguenza i suoi parlanti, erano sottoposti, prima della deportazione, a due forze: all'assimilazione linguistica e culturale dei vicini tagiki, da una parte, e alla conservazione della propria specificità, dall'altra, con il sorgere di un criptoletto che, fra le altre cose, marcasse ulteriormente l'appartenenza a un gruppo specifico. L'arretramento del lessico nativo in favore dei prestiti, in campi sensibili, come quello della parentela e quello economico, segnala la progressiva subalternità degli yaghnobi ai vicini tagikofoni e turcofoni e, conseguentemente, la loro marginalizzazione socio-economica.

41. Per una lista del lessico segreto si vedano Klimčickij (1940a, pp. 106-107) e nel lessico di Chromov (1972, p. 163 e sgg.).

42. Non possiamo escludere l'esistenza di un gergo femminile, considerato che alcuni ambiti produttivi, fra cui l'economia del latte, erano gestiti esclusivamente dalle donne. Peščereva (1976, p. 25) nota che le donne non permettevano agli uomini di toccare i prodotti del latte, giacché «l'uomo ha la mano secca».

43. «Jargon has two functions: 1. to serve as a technical or specialist language for precise and economical communication; 2. to promote in-group solidarity, and to exclude as outgroupers those people who do not use the jargon.» Allan, Burridge (2006, p. 58).

7 Conclusioni

In questo articolo ho proposto una tesi, che necessita di ulteriori approfondimenti, secondo la quale la popolazione yaghnobofona della valle dello Yaghnob non avrebbe preservato la propria dimensione etnolinguistica in virtù dell'isolamento geografico, quanto piuttosto a causa di una marginalizzazione socio-economica dovuta alla pressione dei villaggi tagikofoni, segnatamente quelli dell'alta valle, che esprimevano – ed esprimono – i *ra'is* della zona. Gli yaghnobi occupavano il settore meno interessante dal punto di vista economico, con pochi terreni coltivabili e pascoli relativamente scarsi. La ricchezza della valle, invece, sta proprio nella disponibilità, in alcune sue parti, di verdi e ampi pascoli i quali devono aver attratto, nel corso dei secoli, l'interesse di pastori nomadi e/o transumanti da località più o meno prossime.

A fronte di tale marginalizzazione gli yaghnobi hanno sviluppato un senso di appartenenza a una comunità minoritaria che non ha, peraltro, come unica manifestazione la conservatività linguistica. Come ho ricordato nel paragrafo 1, gli yaghnobi pongono un confine al proprio territorio che non coincide con l'allargamento della valle ad Anzob, trattandosi bensì di una fonte che delimita l'appartenenza etnica al gruppo, anche se il primo villaggio etnicamente yaghnobi, Xišortob, è ormai da tempo linguisticamente tagiko.

Non mancano miti di fondazione e storie di immigrazione da altri luoghi che i ricercatori sono spesso riusciti a raccogliere. Andreev (1970, p. 27) riporta che gli abitanti di Kaši, Pullarovut e di Tagi Čanor ritengono di essere discendenti di genti pagane che sfuggirono alle persecuzioni dei musulmani rifugiandosi nella valle, giungendovi attraverso il passo di Surxat. Andreev aggiunge che gli yaghnobi sarebbero soprannominati indù dai loro vicini, proprio per questa origine «pagana». Lipskij (1896, p. 188, nota 1), riprendendo Akimbetev, segnala che gli yaghnobi hanno conservato un vago mito che li vedrebbe originari del Kashmir. Oggigiorno, invece, in virtù del progresso della filologia iranica, della scolarizzazione di epoca sovietica e dell'acculturazione di alcuni membri dell'etnia, gli yaghnobi si ritengono i legittimi e ultimi eredi dei sogdiani, dei quali preserverebbero lingua, costumi e tradizioni. Nel corso delle missioni in valle e delle conversazioni intrattenute con gli yaghnobi residenti a Dušanbe, nel Varzob e a Zafarobod, ho notato la tendenza a definire *sughdi* «sogdiano» la lingua yaghnobi (*sughdi gap dehomišt* «parlo sogdiano», invece di *yaghnobi gap dehomišt* «parlo yaghnobi»). In questa rielaborazione identitaria sta passando una vulgata secondo la quale gli yaghnobi non sarebbero altro che i sogdiani che si rifugiarono in questa valle inaccessibile all'epoca della conquista araba della Transoxiana.

Il motivo della fuga e del rifugio in luoghi impervi è ricorrente in molti miti di fondazione di popolazioni di montagna. Questi fenomeni sono diffusissimi anche nel nostro arco alpino. I villaggi della valle di Resia, che costituiscono una minoranza slovena caratterizzata da un notevole arcaismo linguistico, sarebbero stati fondati, secondo gli stessi abitanti, da soldati e generali russi in fuga (Dapit 2001, pp. 303-304). Questo mito di fondazione è di particolare interesse in quanto, insistendo su di esso, i resiani vogliono connotarsi come un popolo completamente a se stante, intendendo differenziarsi quanto più possibile da un'eventuale assimilazione con le altre minoranze slovene del Friuli e, ancor di più, con gli sloveni d'oltreconfine (Dapit 2001, pp. 307-309). Anche nel caso del villaggio germanofono di Sauris, in Carnia, la leggenda narra di due soldati rifugiatisi in quel luogo inaccessibile (Protto 2004, p. 175).

Kreutzmann (2003, p. 215), nell'introduzione a un suo articolo sull'area del Wakhan, pone come centrale il superamento del concetto di «rifugio» in relazione alle popolazioni insediate in remote aree montane. Le comunità wakhi non hanno potuto sopravvivere in questi duri ambienti solo tramite il controllo di risorse limitate, ma anche attraverso altre opportunità di guadagno derivanti dall'interazione col mondo esterno. Parimenti, tornando al caso di Sauris, l'immagine di questa comunità come un'isola etnolinguistica culturale, quasi totalmente separata dal mondo circostante – tradizione cui gli stessi abitanti concorrono a dare forma –, è messa in dubbio e sconfessata dagli studi storici, che riflettono una realtà differente, nella quale emergono anche rotte di commercio invernale del legname, nonostante l'abbondanza di nevicate (Isabella, Cozzi 2000, pp. 37-38).

L'idea dello Yaghnob che, a lungo, la letteratura iranistica e orientalistica, nonché gli yaghnobi stessi, ci hanno consegnato è quella dell'oasi etnolinguistica, miracolosamente sopravvissuta all'assimilazione in virtù dell'isolamento degli abitanti. In questo articolo ho cercato di delineare un profilo diverso, di una valle tutt'altro che misteriosa, le cui vie erano ben note e percorse, probabilmente da tempo immemore, da pastori provenienti da varie aree della regione. Gli yaghnobi paiono, a prima vista, essere un caso esemplare di *Alpwirtschaft*, vale a dire di un'economia di montagna, del tutto autarchica, che associa l'agricoltura a un pastoralismo con brevi transumanze di tipo verticale. In realtà il quadro che emerge dalle fonti esaminate e dai *fieldwork* da me condotti dal 2007 al 2012 rivela che l'economia yaghnobi si declinava anche in altri modi e che i rapporti sia con i non-yaghnobi della valle che con le comunità esterne dovevano essere tutt'altro che infrequenti. Gli yaghnobi erano dipendenti dall'esterno anche per beni che erano essenziali per la loro sopravvivenza, basti pensare ai cani e agli asini, che essi dovevano

comprare visto che non tenevano femmine che figliassero. L'emigrazione stagionale, inoltre, era vitale per integrare le attività agricole e pastorali e non è da escludere che avesse una qualche rifrazione sugli equilibri demografici. Anche le politiche matrimoniali, che di preferenza rimanevano all'interno di una stessa famiglia, devono aver avuto dei momenti di minor o maggior apertura verso i villaggi esterni.[44]

L'effetto «isola», che può sembrare reale e solido a un primo sguardo, è stato creato, a mio avviso, dalla marginalizzazione economica del settore yaghnobofono della valle. Quest'area, come già ricordato, era quella che meno si prestava a un intenso sfruttamento, sia in termini agricoli che in termini pastorali, pertanto era la meno attrattiva per chi fosse ivi migrato alla ricerca di nuovi territori. La marginalizzazione socio-economica, acuita dal dominio dei tagiki che esprimevano – ed esprimono – l'élite della valle, ha creato un «noi» e un «loro», una divisione che ha avuto come conseguenza la creazione di una geografia etnica, di miti di fondazione e che ha portato con sé un senso di appartenenza a una comunità nella quale la lingua assurge a fattore pivotale, prima della deportazione per porre un argine all'assimilazione coi «preponderanti» tagiki della valle e, dopo la deportazione, per entrare nel discorso identitario che informa il Tagikistan indipendente e tentare di assurgere, da gruppo marginale, alla condizione di ultimi eredi del glorioso passato sogdiano.

Bibliografia

Allan, K.; Burridge, K. (2006). *Forbidden words: Taboo and the censoring of language*. New York: Cambridge University Press.

Andreev, M.S. (1927). *Po Tadžikistanu*. Taškent: 1927.

Andreev, M.S. (1970). *Materialy po ėtnografii Jagnoba*. Dušanbe: Doniš.

Andreev, M.S.; Peščereva, E.M. (1957). *Jagnobskie teksty*. Moskva-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.

Andreev, M.S.; Polovcov, A.A. (1911). *Materialy po ėtnografii iranskich plemen Srednej Azii: Iškašim i Vachan*. Sankt-Peterburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk.

Benveniste, E. (1995). «Un lexique du yagnobi». *Journal Asiatique*, 243, pp. 139-162.

44. Si consideri la narrazione sulla tagikizzazione del villaggio di Vorsovut, ricordata nella nota 19, e l'esistenza nel villaggio di Dehibaland di una sostanziale commistione tra yaghnobi e tagiki. Anche oggi in valle i matrimoni con i tagiki di Anzob e di Kiryonte non sono rari. Rientra nello stesso contesto anche il caso dei bartangi del Pamir, riportato da Zarubin (1918, p. 133), in cui, a fronte di un matrimonio ideale fra cugini (sia incrociati che paralleli) o comunque all'interno della comunità, si verifica l'opportunità, per motivi economici, di dare in moglie le proprie figlie all'esterno, soprattutto ai kirghisi che rappresentano i vicini nomadi pastorali dei bartangi.

Bonvalot, G. (1885). *En Asie Centrale: Du Kohistan à la Caspienne*. Paris: Librairie Plon.
Borovkov, A.K. (1959). *Uzbeksko-russkij slovar'*. Moskva: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannych i nacional'nych slovarej.
Buškov, V.I. (1995). *Naselenie severnogo Tadžikistana: Formirovanie i rasselenie*. Moskva: Rossijskaja Akademija Nauk, Institut ėtnologii i antropologii im. N.N. Miklucho-Maklaja.
Capus, G. (1885). «La Vallée des Jagnaous». *Revue d'ethnographie*, 15, pp. 233-253.
Chromov, A.L. (1969). «Sogdiskaja toponimija verchov'ev Zerafšana». In: Murzaev, Ė.M. et al. (red.), *Toponimika Vostoka: Issledovanija i materialy*. Moskva: Nauka, pp. 87-99.
Chromov, A.L. (1972). *Jagnobskij jazyk*. Moskva: Nauka, 1972.
Chromov, A.L. (1975). *Očerki po toponimii i mikrotoponimii Tadžikistana*, vol. 1. Dušanbe: Izdatel'stvo Irfon, 1975.
Cole, J.W.; Wolf, E.R. (1999). *The hidden frontier: Ecology and ethnicity in an Alpine valley*. Berkley-Los Angeles-London: University of California Press.
Dapit, R. (2001). «Identità resiana tra 'mito' e ideologia: Gli effetti sulla lingua». *Slavica Tergestina*, 9, pp. 301-319.
de Ujfalvy, Ch.E. (1878). *Expédition scientifique française en Russie, en Sibérie et dans le Turkestan*, t. 1, *Le Kohistan, le Ferghanah et Kouldja, avec une appendice sur la Kachqharie*. Paris: E. Leroux.
de la Vassière, É. (2005). *Sogdian traders*. Leiden-Boston: Brill.
Doerfer, G. (1967). *Türkische Lehnwörter im Tadschikischen*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1967.
Fedčenko, A.P. (1875). *Putešestvie v Turkestan*, t. V, 2, *V Kokanskom Chanstve*. Sankt-Peterburg-Moskva: Imperatorskogo Obščestva Ljubitelej Estestvoznanija.
Ferrando, O. (2011). «Soviet population transfers and interethnic relations in Tajikistan: Assessing the concept of ethnicity». *Central Asian Survey*, 30 (1), pp. 39-52.
Fontaine, L.; Siddle, D.J. (2000). *Mobility, kinship and commerce in the Alps, 1500-1800*. In: Siddle, D.J. (ed.), *Migration, mobility and modernization*. Liverpool: Liverpool University Press, pp. 47-69.
Gauthiot, R. (1913). «Compte rendu de la mission au Turkestan russe». *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 57 (9), pp. 671-680.
Gharib, B. (1995). *Sogdian dictionary*. Tehran: Farhangan Publications.
Gunya, A. (2002). *Yagnob valley: Nature, history and changes of a mountain community development in Tadjikistan*. Moskow: Institute of Geography-Russian Academy of Sciences.
Isabella, D.; Cozzi, D. (2000). «"Saube bie lonkh as geat, eant as ist ois gor!": Alcuni appunti relativi ai saperi naturalistici e al repertorio simbolico a Zahre/Sauris». *La Ricerca Folklorica*, 41, aprile, pp. 37-50.
Junker, H.F. (1930). *Arische Forschungen, Yaghnōbī-Studien: Die sprachgeographische Gliederung des Yaghnōb-Tales*. Leipzig: Hirzel Verlag.
Jusufbekova, Z. (1985). «Semejnye otnošenija vnutri bol'šoj nerazdelennoj sem'i v Šugnane (konec XIX–načalo XX vv.)». In: Litvinskij, B.A. (red.), *Ėtnografija Tadžikistana: sbornik statej*. Dušanbe: Doniš.

Kisljakov, N.A. (1969). *Očerki po istorii sem'i i braka u narodov Srednej Azii i Kazachstana*. Leningrad: Izdatel'stvo Nauka.

Klimčickij, S.I. (1940). «Sekretniy jazyk u jagnobcev i jazgulemcev». *Trudy Tadžikskoj Akademii Nauk*, 9, pp. 104-117.

Klimčickij, S.I. (1940). «Jagnobcy i ich jazyk». *Trudy Tadžikskoj Akademii Nauk*, 9, pp. 137-139.

Kreutzmann, H. (2003). «Ethnic minorities and marginality in the Pamirian knot: Survival of Wakhi and Kirghiz in a harsh environment and global contexts». *The Geographical Journal*, 169 (3), September, pp. 215-235.

Lipskij, V.I. (1896). *Gornaja Buchara: Rezul'taty trechletnich putešestvij v Srednuju Aziju*, vol. 1, *Gissarskaja Ėkspedicija*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Imperatorskago russkago geografičeskago obščestva.

Loy, Th. (2005). *Jaghnob 1970: Erinnerungen an eine Zwangumsiedlung in der Tadschikischen SSR*. Wiesbaden: Reichert Verlag.

Lur'e, P. (2012). «Sogdijskie dokumenty iz raskopok rannesrednovekogo Martškata». In: Kazanskij, N.N. (red.), *Indoevropejskoe jazykoznaie i klassičeskaja filologija-XVI*, Sankt-Peterburg: Nauka, pp. 433-460.

Maistre, C.; Maistre, G. (1986). *Emigration marchandes Savoyardes aux XVII^e-XVIII^e siècles: L'exemple de Nancy-sur-Cluses*. Annecy: Académie Salésienne.

Maslovskij, S. (1901-1902). «Gal'cha (Pervobytnoe naselenie Turkestana)». *Russkij Antropologicheskij zhurnal*, pp. 17-32.

Matras, Y. (2009). *Language contact*. New York: Cambridge University Press.

von Meyendorff, G. (1826). *Voyage d'Orenbourg à Buchara fait en 1820, à travers les steppes qui s'étendent à l'est de la mer d'Aral et au-delà de l'ancien Jaxartes, revu par M. le Chevalier Amedée Jaubert*. Paris: 1826.

Monogarova, L.F. (2001). «Assimiljacija i konsolidacija pamirskich narodov». In: *Sredneaziatskij ėtnografičeskij sbornik*, vol. 4, *Pamjati Vladimira Nikolaeviča Basilova*. Moskva: Nauka, pp. 47-55.

Morgenstierne, G. (1974). *Etymological vocabulary of the Shughni group*. Wiesbaden: Reichert Verlag.

Navarra, E. (1998). «Demografia di un villaggio alpino della Carnia: Nuzialità e natalità a Sauris tra Settecento e Ottocento». *La Ricerca Folklorica*, 38, ottobre, pp. 49-61.

Nazardoza, S. et al., (2008): *Farhangi tafsirii zaboni tojikī*, 2 voll. Dušanbe: Pažūhišgohi zabon va adabyoti Rūdakī.

Nemenova, R.L. (1998). *Tadžiki Varzoba*. Dušanbe: Doniš.

Panaino, A. (2008). *Attraversando la valle dello Yaγnob: Passato, presente e (possibile) futuro di una minoranza etno-linguistica*. In: Basello, G.P. et al. (a cura di), *Sulla punta di uno spillo: Rapporto scientifico sulla prima missione etnolinguistica nella valle dello Yaghnob (Repubblica del Tajikistan), 31 luglio 2007-23 agosto 2007*. Ravenna-Milano: Mimesis, pp. 3-77.

Peščereva, E.M. (1976). *Jagnobskie ėtnografičeskie materialy*. Dušanbe: Doniš.

Pfister, C. (1983). «Changes in stability and carrying capacity of highland agro-ecosystems in Switzerland in the historical past». *Mountain Research and Development*, 3, pp. 291-297.

Protto, L. (2004). *Sauris-Zahre: Comunità germanofona della provincia di Udine*. In: Prezzi, C. (a cura di), *Isole di cultura: Saggi sulle minoranze storiche*

germaniche in Italia. Luserna: Comitato unitario delle isole linguistiche storiche germaniche in Italia, pp. 173-204.

Rozenfel'd, A.Z. (1975). *Materialy po jazyku i ėtnografii priparmirskich tadžikov*. In: Zelinskij, A.N. (red.), *Strany i narody Vostoka: Pamir*. Moskva: Nauka, pp. 210-221.

Sajmiddinov, D. et al. (2006). *Tadžiksko-russkij slovar'*. Dušanbe: Akademiyai ilmhoi Jumhurii Tojikiston, Instituti zabon va adabiyoti Rūdakī.

Salemann, C. (1907). «*Manichaica II*». *Izvestija imperatorskoj akademii nauk/ Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*, s. 4, 1 (14), 531-558.

Semenov, A.A. (1903). *Ėtnografičeskie očerki Zarafšanskich gor, Karategina i Darvaza*. Sankt-Petersburg: Skoropech A.A. Levenson.

Šišov, A. (1910). *Tadžiki, ėtnografičeskoe i antropologičeskoe issledovanie*. Taškent: Srednaja Azija.

Smirnova, O.L. (1963). *La carte des regions du haut Zerafschan d'après les documents du Mt. Mough*. In: *Trudy Dvadcati P'jatogo Meždunarodnogo Kongressa Vostokovedov, Moskva 9-16 avgusta 1960 g.*, vol. 2. Moskva: Izdatel'stvo Vostočnoj Literatury, pp. 329-337.

Steblin-Kamenskij, I.M. (1999). *Ėtimologičeskij slovar' vachanskogo jazyka*. Sankt-Peterburg, Peterburskoe Vostokovedenie.

Shahrani, M.N. [1979] (2002). *The Kirghiz and Wakhi of Afghanistan: Adaptation to closed frontiers and war*. Seattle-London: Washington University Press.

Streck, M.; [Miquel, A.] (1997). «Ḳāf». In: *Encyclopaedia of Islam*, vol. 4. Leiden: Brill, pp. 400-402.

Suzi, A. (1989). *Matčo v raznych izmerenijach; Tadžikskaja svadba: Očerki*. Dušanbe: Adib.

Thodarson, F. (1989). «Ossetic». In: Schmitt, R. (ed.), *Compendium Linguarum Iranicarum*. Wiesbaden: Reichert Verlag, pp. 456-479.

Thomason, S.G. (2001). *Language Contact*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Tolstov, S.P. (red.) (1962). *Narody Srednej Azii i Kazachstana*, vol. 1. Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.

Viazzo, P. (1989). *Upland communities: Environment, population and social structure in the Alps since the sixteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Windfuhr, G. (2009). *Dialectology and topics*. In: Windfuhr, G. (ed.), *Iranian languages*. London-New York: Routledge, pp. 5-42.

Zarubin, I.I. (1918). «Materialy i zametki po ėtnografii gornych tadžikov: Dolina Bartanga». *Sbornik Muzeja antropologii i ėtnografii imeni Petra Velikago*, 5 (1), pp. 97-148.

Zarubin, I.I. (1925). *Spisok narodnostej turkestanskogo kraja*. Leningrad: Rossijskaja Akademija Nauk.

Tra una patria e l’altra
Le élite nordcaucasiche e la fine dell’Impero ottomano

Francesco Mazzucotelli
Università di Pavia

Abstract. Hundreds of thousands of North Caucasians (collectively referred to as ‘Circassians’) fled their native homelands to the Ottoman Empire as a result of the Russian conquest of the Caucasus in the nineteenth century. These displaced groups were often resettled in the peripheral areas of the Empire as they were seen by Ottoman policy-makers as reliable actors of agricultural development and political stability. At a time when the empire was transformed by modernization attempts, institutional reorganization, and centrifugal tensions, several North Caucasian officers, bureaucrats, and intellectuals rose to leading positions. This article highlights how the North Caucasian diaspora in the Ottoman Empire, and its political and intellectual elites in particular, tried to adapt, reinvent, and finely tune its identity in a context of sweeping political and cultural transition, and specially in the wake of end of the empire itself. Concepts of ‘honor’ and ‘loyalty’, as much as practical considerations of economic and political viability, informed a complex and dynamic interplay of notions and ideas of ‘homeland’ and ‘land of exile’, of the Self and the Other.

1 Introduzione

Negli studi sulla storia dell’Impero ottomano e del Medio Oriente contemporaneo, con l’appellativo comune «circassi» (*sharkas* in arabo, *çerakisa* in turco ottomano, *çerkesler* in turco) si indicano collettivamente una molteplicità di gruppi provenienti dall’area caucasica (adyghe, shapsug, ubykh, kabardi, ma anche abaza, abkhazi, ceceni, ingusci, avari, lesghi, e perfino gli osseti, per quanto non caucasici dal punto di visto linguistico), protagonisti a più riprese di un processo di trasferimento dalle loro aree di insediamento originario nel Caucaso settentrionale verso i territori sotto il controllo ottomano. L’esodo di queste popolazioni, sulla scia della conquista russa del Caucaso e della sua incorporazione allo spazio imperiale russo, raggiunse il suo apice tra il 1856 e il 1864, quando le truppe guidate dal generale Barjatinskij sconfissero gli ultimi focolai di resistenza armata. I massacri di civili e le carestie spinsero alla fuga centinaia di migliaia di persone, le quali, spesso sobillate per

opposte ragione da agenti governativi russi e ottomani, attraversarono il Mar Nero verso le terre ottomane.[1]

Queste comunità nordcaucasiche (*Kuzey Kafkasyalılarin* in turco) erano diverse sotto il profilo linguistico, ma condividevano un'ampia gamma di usi, costumi, strutture politiche e sociali su base clanica, oltre a un ricco folklore, espresso in particolare dalle saghe epiche dei narti e da balli tradizionali come la *lezginka*;[2] ciò le portò a essere sempre più considerate in maniera indistinta all'interno delle società e dei territori di arrivo.

In questo articolo, vogliamo evidenziare come queste comunità diasporiche, e in particolare le loro élite intellettuali e il loro notabilato, cercarono di forgiare, ridefinire e adeguare la loro identità in rapporto alle cangianti situazioni politiche e sociali delle nuove regioni di insediamento, e in particolare in relazione al processo di dissolvimento dell'Impero ottomano. Vogliamo in particolare mettere in luce la natura fluida del rapporto tra il processo di integrazione nella nuova 'patria' e i processi di identificazione con la terra di origine, in un gioco di compenetrazione tra significati simbolici, costrutti culturali relativi ai concetti di onore e lealtà, e considerazioni pragmatiche di natura politica ed economica.

2 Dalla periferia al centro

In gran parte degli studi etnografici ottocenteschi, e ancora in larga misura nella prima metà del XX secolo, le popolazioni nordcaucasiche venivano rappresentate in base a prismi interpretativi che altrove diremmo 'orientalisti', mettendo in evidenza il fascino esotico ed erotico delle donne locali, oppure enfatizzando la pervasività del codice cavalleresco locale noto col nome di *adyghe khabze*.[3] Tali analisi, inquadrando le caratteristiche politiche, sociali e culturali del luogo all'interno di una visione assai primordialista, erano solitamente funzionali a giustificare una gestione militare del territorio oppure a legittimare ex post gli interventi volti a correggere la natura 'arretrata' delle genti del posto.[4]

1. Un punto di vista assai netto in proposito è quello recentemente offerto da Richmond (2013, in part. pp. 54-97). La politica russa di conquista del Caucaso e il conseguente trattamento delle popolazioni autoctone non rientrano nell'ambito di discussione di questo articolo.

2. Un utile manuale di partenza per la comprensione di questa complessità culturale può essere Jaimoukha (2001).

3. Per un'estesa analisi dei rapporti tra studi etnologici e costruzione dell'immaginario imperiale russo, segnaliamo sicuramente Jersild (2002, in part. pp. 3-37, 59-88).

4. Queste concezioni erano presenti tanto nell'Impero russo quanto nell'Impero otto-

In molti casi, altrettanto generico era il riferimento all'identità musulmana di molte di queste popolazioni, dal momento che tali descrizioni non consideravano come le identità religiose locali più o meno istituzionalizzate si innestassero su un substrato di culture materiali, tradizioni popolari, complessi mitologici, nel quale il retaggio dei culti autoctoni informava tanto l'islam quanto il cristianesimo (sull'argomento si rimanda in particolare a Charachidzé 1988).

In generale, la politica russa nel Caucaso, sulla scia delle ripetute guerre contro l'Impero ottomano (1768-1774; 1787-1792; 1806-1812; 1828-1829; 1853-1856; 1877-1878), tendeva a considerare le popolazioni di religione musulmana come potenziali quinte colonne ottomane in caso di un nuovo conflitto; è però lecito chiedersi se tali gruppi davvero si percepissero automaticamente come parte di una comunità immaginata definita su basi religiose ovvero se, al di là della comune fede, l'appoggio o l'appello al governo ottomano non fosse di natura prevalentemente strumentale o legata alle contingenze del momento. Se è vero che la politica russa di cooptazione di giuristi islamici e notabili locali produsse scarsi risultati, è però ragionevole contestualizzare la reale attendibilità delle fonti russe (e in seguito sovietiche) circa la tendenza delle popolazioni musulmane ad allinearsi automaticamente con l'Impero ottomano, dal momento che tali scritti finivano spesso con una visione apologetica delle pratiche di espulsione di massa di queste popolazioni, bollate come inaffidabili.[5]

Benché le migrazioni verso l'Impero ottomano fossero inizialmente appoggiate dalla Sublime Porta per motivi politici di legittimazione interna, il sistema istituzionale non era in grado di far fronte in maniera appropriata a un flusso di migranti di proporzioni tanto massicce, in buona parte a causa della scarsità di risorse finanziarie per un erario già allo stremo, delle malversazioni e appropriazioni indebite dei fondi allocati alla sistemazione dei migranti, e delle molteplici negligenze a livello locale (Chochiev 2007b, pp. 213-226).

La distribuzione dei flussi in arrivo sul territorio dell'Impero ottomano fu improntata a un'evidente finalità di stabilizzazione politica interna

mano; si consideri ad esempio il rapporto stilato dall'inviato ottomano Hurşid Paşa dopo il conflitto interconfessionale occorso nel Monte Libano nell'estate del 1860: la valutazione dei massacri come il risultato di antiche rivalità locali e di 'consuetudini selvagge' era funzionale tanto a smussare le responsabilità del sistema amministrativo imperiale nella gestazione del conflitto quanto ad aumentarne il ruolo di garante della pace ritrovata. Si veda in Makdisi (2000, in part. capp. 7-8).

5. Si veda in Williams (2000, in part. p. 82). Williams evidenzia come ancora Nadinskij (1951) parlasse delle espulsioni delle popolazioni musulmane nei termini di «giusta ricompensa per il loro comportamento da traditore» nei confronti della «madrepatria russa».

e di consolidamento delle frontiere: approssimativamente la metà dei profughi giunti tra il 1850 e il 1860 venne stanziata nei Balcani, in particolare in Macedonia, Epiro e Bulgaria, dove essi furono utilizzati come gruppo leale al potere imperiale contro le pulsioni centrifughe delle popolazioni cristiane locali.[6] In Anatolia orientale, alcuni gruppi di profughi adyghe, ceceni e osseti vennero utilizzati per tenere sotto controllo le pulsioni indipendentiste dei gruppi nazionalisti armeni, attraverso l'inquadramento nei corpi irregolari curdi di cavalleria noti come *hamidiye*. (Şimşi 1990; Chochiev, Koç 2006).

È importante sottolineare che, nonostante i complessi tentativi di modernizzazione e di ristrutturazione istituzionale introdotti dalle *tanzimat*, l'Impero ottomano non può essere considerato alla stregua di uno stato unitario di tipo westfaliano, e che, nelle regioni dell'Anatolia, le comunità diasporiche nordcaucasiche si trovarono spesso a doversi adeguare agli equilibri e ai meccanismi politici locali, spesso pagando tributi o fornendo uomini in armi in caso di conflitti. Al contempo, i gruppi nordcaucasici vennero solitamente fatti stanziare dalle autorità ottomane sotto forma di insediamenti sedentari permanenti lungo le rotte tradizionali della transumanza delle tribù nomadi e seminomadi (Chochiev 2007b).

Essi finirono così col diventare uno degli strumenti della ambiziosa politica ottomana di transizione da un sistema rurale prevalentemente nomade a un sistema prevalentemente stanziale, proseguendo l'opera iniziata con la legge fondiaria del 1858, che aveva tentato (con effetti complessi e controversi) di razionalizzare i titoli di proprietà e le forme di uso dei terreni agricoli e pastorali.[7]

Si può dire che la diffusione dei profughi nordcaucasici nei territori ottomani avesse ormai preso un aspetto pressoché completo intorno al 1880, spesso dando forma a una serie di énclave etniche formate da grappoli di villaggi contigui. Nelle regioni attigue al Mar di Marmara si formarono aree compatte di popolamento nordcaucasico attorno ai centri urbani di Balıkesir, Eskişehir e Adapazarı. Aree compatte di insediamento di popolazioni nordcaucasiche andarono formandosi nella parte centrale dell'Anatolia, nei distretti di Samsun, Çorum, Amasya, Tokat, e

6. Questi profughi nordcaucasici subirono una doppia esperienza di migrazione allorché i territori in cui erano stati stanziati nei Balcani vennero ceduti dall'Impero ottomano in seguito alle successive guerre balcaniche, venendo poi nuovamente dislocati verso la Siria, la Palestina, e la Transgiordania (Pinson 1972).

7. Sull'importanza della tentata riforma agraria come elemento cardine del processo di modernizzazione e delle trasformazioni di tipo economico all'interno dell'Impero ottomano, si veda in particolare Zürcher (1993, pp. 61-63); Karčić (1999, pp. 58, 63-64).

nelle zone montane comprese tra Sivas, Yozgat e Kayseri.[8] In molti casi si verificò un rapido assorbimento dei gruppi nordcaucasici minoritari da parte di quelli relativamente più numerosi e influenti, in primo luogo il gruppo di lingua adyghe.

Nell'ultimo ventennio del XIX secolo iniziarono a prodursi due differenti dinamiche. Da un lato, in molti grandi centri urbani avvenne una rapida integrazione dei profughi nordcaucasici all'interno degli strati sociali dominanti, in un processo che sarebbe stato il preludio per il loro assorbimento definitivo nella cultura urbana dopo la seconda metà del XX secolo. Dall'altro lato, nella gran parte delle zone rurali dell'Anatolia e nelle province arabofone dell'impero, le differenze con le popolazioni locali permisero una persistenza delle culture, degli usi, delle convenzioni sociali e talvolta persino dei linguaggi nativi, ma al prezzo di una relativa insularità che comportò una generale stagnazione culturale e politica (Chochiev 2007b, in part. p. 216).

Non è dunque sorprendente che le differenti tipologie di insediamento e adattamento ai contesti sociali locali si accompagnarono a differenti modalità di negoziazione politica con le autorità locali e con il governo centrale. Nei contesti rurali, dove si andavano conservando molte strutture tradizionali di tipo feudale e patriarcale, le comunità della diaspora nordcaucasica preferirono perlopiù i canali informali e personali di contatto con l'amministrazione imperiale e le sue diramazioni periferiche. Nei maggiori centri urbani, invece, andò formandosi una élite, spesso di formazione militare o inserita professionalmente nei ranghi della burocrazia imperiale, che, per quanto integrata nel tessuto ottomano, iniziò a sviluppare una coscienza protonazionale, che inizialmente si focalizzò sulle questioni linguistiche e letterarie, interpretate come depositarie del patrimonio identitario (Çelikpala 2006).

Cosa spiega la rapida ascesa di molti profughi nordcaucasici nei più alti ranghi delle forze armate e della pubblica amministrazione ottomana nei due decenni successivi al loro insediamento nei territori imperiali? A parte la rappresentazione di questi popoli come valenti e leali combattenti, ci pare che la risposta debba essere individuata nella peculiare sovrapposizione di elementi di modernità e di tradizionalismo all'interno dei centri decisionali ottomani. Da un lato, il tentativo di professionalizzazione delle forze armate e della burocrazia aprì nuovi canali di accesso e di mobilità verticale; dall'altro lato, in maniera forse paradossale ma

8. Questa configurazione si è sostanzialmente preservata fino alla metà del XX secolo, prima che i fenomeni di emigrazione e inurbamento introducessero cambiamenti significativi. Una mappa della distribuzione di queste énclaves è accessibile a questo indirizzo: http://lingvarium.org/maps/caucas/18-turkey.gif [2013/07/18].

non del tutto contraddittoria, l'incompletezza del processo di modernizzazione lasciò aperti una serie di canali informali di connessione con i gangli del potere ottomano che risalivano all'epoca in cui gli schiavi e le donne di origine circassa costituivano un elemento centrale negli equilibri di corte.[9]

Tutte le comunità e gli strati sociali dei profughi e migranti nordcaucasici erano in ogni caso accomunati dalla rappresentazione collettiva dell'esilio (*sürgün* in turco, ma più spesso descritto attraverso i termini islamicamente connotati di *muhājirūn*, ossia di profughi su base volontaria per difendere la propria identità e i propri valori, e di *ghurba*, o *gurbet* in turco, ossia di «terra di esilio»). L'esperienza dell'esilio e delle miserie morali e materiali implicite in ogni esperienza del genere consentì sovente di mettere in secondo piano le differenze linguistiche, sociali e generazionali tra i diversi segmenti della diaspora nordcaucasica nei territori ottomani.

Sotto il regno di Abdülhamid II (1876-1909),[10] aperto da una breve fase costituzionale che sarebbe stata travolta dalla guerra con l'Impero russo nel 1878, la presenza degli elementi nordcaucasici nelle strutture portanti dell'impero fu ulteriormente rafforzata. Paradossalmente, questo portò al consolidamento di una élite modernizzante che poi sarebbe andata a cozzare con l'agenda di pragmatismo conservatore del sultano. Tra i maggiori esponenti di questo periodo troviamo Ahmed Midhat Efendi (1844-1913), di origine adyghe; «Deli» Fuad Paşa (1835-1931), di origine ubykh; Gazi Muhammad Paşa (1833-1903), uno dei figli dello *shaykh* Shamil; Ahmed Cavid Paşa (1840-1916), di origine ubykh. Tutti assunsero cariche militari e amministrative o ruoli intellettuali.

Due sono le prospettive ideologiche che, in un clima culturale più fluido di quanto si possa pensare, influenzarono il nascente attivismo intellettuale e politico delle élite della diaspora nordcaucasica. Da un lato, l'ottomanismo, ossia il tentativo di forgiare un'identità civica ottomana senza distinzioni di tipo linguistico o religioso, o meglio garantendo

9. È appena il caso di ricordare il ruolo fondamentale che le dinastie di 'schiavi combattenti' di origine nordcaucasica hanno avuto nella storia politica e militare di quello che oggi è comunemente chiamato Medio Oriente: si pensi ad esempio alla dinastia mamelucca dei Burjī, che rimase al potere al Cairo dal 1382 al 1517, prima di essere sconfitta e assorbita proprio dagli ottomani. Sul ruolo della schiavitù di origine nordcaucasica segnaliamo un'interessante analisi di Shami, che confuta l'idea prevalente della schiavitù 'circassa' come persistenza di strutture e meccanismi di tipo tradizionale, e la correla invece alle trasformazioni economiche e ai conflitti che avrebbero impoverito i contadini, interpretandola cioè come un effetto collaterale della modernità, in modo non dissimile dalla tratta degli schiavi attraverso l'Oceano Atlantico. Si veda in Shami (2000, in part. pp. 195-197).

10. La madre di Abdülhamid II era Tîr-î-Müjgan Kadın Efendi, di origine shapsug.

equità di trattamento a tutte le componenti etnico-linguistiche, sociali e confessionali dell'impero.[11] In questo senso, come si vedrà più avanti, non è casuale che molti ufficiali e alti burocrati di origine nordcaucasica guardassero con simpatia al circolo politico di Namık Kemal (Zürcher 1993, pp. 71-74). Dall'altro lato, non necessariamente contrapposto al primo, v'era il riformismo (o «modernismo») islamico espresso da Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), Muhammad 'Abduh (1849-1905), Rashid Rida (1865-1935), i quali, nel sostenere il ritorno a un islam 'puro' e 'autentico', si ponevano il problema del rapporto con la modernità europea e del divario scientifico, tecnologico, educativo e culturale tra le società islamiche e le potenze colonizzatrici, sostenendo un'assimilazione selettiva della modernizzazione.

In questo senso, è interessante notare che i primi focolai del nascente associazionismo nordcaucasico apparvero a Costantinopoli e al Cairo, allora focolaio del pensiero riformista islamico; in quest'ultima città fu pubblicata per la prima volta nel 1899 la «Gazzetta dell'unità» (*İttihad Gazetesi*). Adornata da emblemi culturali caucasici e da citazioni coraniche, e scritta in un linguaggio ottomano aulico, il giornale affermava la sua finalità di «servire l'ascesa dell'islam attraverso il risveglio e il progresso dei profughi caucasici e dell'intera nazione ottomana» (Chochiev 2007a).

La pubblicazione riassumeva, in effetti, temi del riformismo islamico, una nascente coscienza identitaria basata sulla preservazione del patrimonio linguistico e culturale, e un'impostazione ottomanista non disgiunta da una forte critica dell'amministrazione concreta dell'impero. A questo ultimo aspetto concorrevano evidentemente anche la memoria delle vessazioni patite da parte di alcuni amministratori locali, l'indifferenza di altri, le misure punitive patite da alcuni esponenti, esiliati per anni in Tripolitania a causa delle loro inclinazioni politiche. Allo stesso tempo, la «Gazzetta» si premurava di riaffermare sempre la sua lealtà totale all'integrità territoriale dello stato ottomano e alla sua piena indipendenza, giocando sulla sottile differenza semantica tra *millet* e *kavmiyyet*, ossia tra «nazione» (definita, non senza contraddizione, come ottomana e islamica) e «nazionalità» circassa.

Il giornale divenne di fatto l'organo di stampa della branca egiziana dell'Associazione per l'unità circassa (*Cemiyyet-i İttihadiyye-i Çerakise*), il cui obiettivo era costituito dalla mobilitazione politica della emergente

11. Questa linea di pensiero si poneva evidentemente nel solco del *Gülhane hatt-ı şerif* del 1839 e dello *Hatt-ı hümâyûn* del 1856, entrambi rescritti sultanali che avevano ridefinito su basi paritarie dal punto di vista formale le condizioni attinenti allo statuto personale dei sudditi dell'Impero ottomano.

intelligencija nordcaucasica all'interno di un quadro organizzativo coerente, unitario e stabile. La collocazione ideologica della nuova associazione è materia di discussione. Chochiev sostiene infatti che i principali esponenti avessero inclinazioni di opposizione allo stile di governo di Abdülhamid II, e che cercassero di ritagliarsi un ruolo di 'nicchia etnica' all'interno del variegato movimento costituzionalista, in modo da poter assicurare maggiori libertà culturali e sociali all'interno di un futuro, auspicato sistema politico meno autoritario. A questo proposito, Chochiev sottolinea come la nascita della branca cairota dell'associazione circassa avvenisse solo pochi mesi dopo l'appello della branca cairota del Comitato per l'unione e il progresso affinché tutte le organizzazioni antiassolutiste e liberali coordinassero le proprie attività (si veda anche Chochiev 2007a).

A questa interpretazione progressista-liberale dell'associazionismo nordcaucasico si contrappone la tesi di Gingeras, secondo cui i maggiori esponenti coinvolti formavano una rete esclusiva di contatti all'interno di uno strato sociale strettamente legato agli apparati amministrativi e militari dell'impero, e che pertanto, al di là di una serie di preoccupazioni di carattere linguistico e culturale in senso lato, i circoli nordcaucasici fossero sostanzialmente allineati con il discorso governativo, soprattutto per quanto concerne il reclutamento di nuovi effettivi nelle forze armate e la circolazione della propaganda ufficiale sulla difesa dell'integrità territoriale dell'impero (Gingeras 2011).

La rivoluzione costituzionale del 1908 portò alla formazione di nuove associazioni, tra cui ricordiamo l'Associazione politica nordcaucasica (*Şimali Kafkas Cemiyyet-i Siyasiyesi*), la Società di mutuo soccorso delle donne circasse (*Çerkes Kadınları Teavün Cemiyyeti*), e soprattutto la Società circassa di unità e mutuo soccorso (*Çerkes İttihad ve Teavün Cemiyyeti*). Se già nel periodo finale del XIX secolo si era evidenziato un nodo problematico di non facile soluzione nel rapporto tra la vaga concezione di una «patria ottomana comune» e le crescenti aspirazioni di tipo etnico-nazionale, gli anni successivi al 1908, segnati da un linguaggio politico sempre più marcatamente nazionalista su tutti i versanti, videro esplodere le contraddizioni e le criticità in merito al concetto di patria.

Le élite nordcaucasiche si trovarono sempre più strette nel dilemma se omologarsi in uno stato turco sempre più connotato in senso monoetnico esclusivo, oppure se sotto varie forme immaginare la riconquista della patria perduta, sulla scia del tumultuoso processo di dissoluzione dell'Impero russo durante la Prima guerra mondiale.

Come noto, subito dopo la rivoluzione del 1917 la regione del Caucaso aveva visto la nascita di più o meno effimere entità statuali, alcune di orientamento bolscevico, altre di orientamento borghese. Nel luglio del

1918 venne fondata la Repubblica sovietica nordcaucasica, che cercava di riunire e consolidare una serie di entità bolsceviche che erano sorte nelle zone del Kuban' e del Terek. Contestualmente, nel marzo del 1917 era stata fondata una Unione dei popoli del Caucaso settentrionale che, nel maggio del 1918, aveva proclamato la nascita della Repubblica montanara del Caucaso del nord; essa ambiva a federare tutte le popolazioni nordcaucasiche e daghestane in un'unica configurazione statuale, regolata dallo statuto (*nizām*) dello *shaykh* Shamil. Presa di mezzo e attaccata contemporaneamente dalle armate bianche del generale Denikin e dall'undicesimo corpo d'armata dell'Armata rossa, la repubblica chiese e ottenne il riconoscimento della propria indipendenza da parte dell'Impero ottomano.

Proprio lì, nel frattempo, era in corso il momento cruciale di trapasso tra il vecchio sistema imperiale e il nuovo ordine politico legato all'ascesa di Mustafa Kemal e dei suoi collaboratori. Molti ufficiali e burocrati nordcaucasici stavano giocando un ruolo primario proprio in questa delicata transizione. Molto significativo, ad esempio fu il ruolo che essi svolsero nell'organizzare e nel partecipare attivamente all'assemblea del Movimento nazionale (*Kuva-yi milliye*), meglio nota come Congresso di Sivas, che si svolse dal 4 all'11 settembre 1919, e che stabilì le linee strategiche della Guerra di indipendenza (*İstiklâl Harbi*) o Campagna di liberazione (*Kurtuluş Savaşı*), tramite cui sarebbero state messe in discussione le condizioni dell'Armistizio di Mudros e del Trattato di Sèvres, oltre che poste le basi per il rovesciamento definitivo del sistema imperiale.

Nel Congresso di Sivas e nelle fasi immediatamente successive si distinsero, tra tutti, due esponenti nordcaucasici: Rauf Orbay (1881-1964), di origine abkhaza, membro delle delegazioni ottomane al trattato di Brest-Litovsk e all'Armistizio di Mudros, sarebbe diventato primo ministro della nuova repubblica turca nel 1922; Bekir Sami Kunduh (1867-1933), di origine osseta, già governatore ottomano di Aleppo e poi di Beirut, sarebbe diventato il primo ministro degli Esteri della nuova repubblica turca, guidando la delegazione alle fasi successive della Conferenza di Londra (1921-1922).

Come si può spiegare la presenza di un numero significativo di influenti esponenti di origine nordcaucasica nelle cerchie più elevate del nuovo ordine kemalista? (in proposito, si veda in particolare Çelikpala 2006).

Si trattò di un sincero sentimento di solidarietà ideologica e politica con il discorso nazionalista di Mustafa Kemal e con la sua (ri-)costruzione del concetto di identità nazionale turca? Secondo Eissenstat, il nazionalismo turco nei primi anni del periodo repubblicano era ancora un costrutto discorsivo fluido piuttosto che un'ideologia ben strutturata con

una definizione precisa e condivisa di identità turca (Eissenstat 2007).

In ogni caso, i successivi diverbi ideologici degli stessi Orbay e Kunduh con Mustafa Kemal si resero evidenti verso la fine del 1924, quando entrambi aderirono al nuovo Partito progressista della repubblica (*Terakkiperver Çumhuriyet Fırkası*), fondato dal generale in pensione Kâzım Karabekir, che si discostava dall'agenda kemalista sulla questione curda e sul nodo dell'abolizione del califfato, ossia sulle relazioni tra stato e religione.

Secondo Gingeras, è probabilmente più cauto affermare che la comunanza di fattori quali età, carriera ed esperienze personali abbia prodotto una certa affinità di interessi, valori e obiettivi politici, sovente non disgiunti nelle fasi iniziali della repubblica da un forte pragmatismo. Tale approccio realista potrebbe spiegare la connessione delle élite della diaspora nordcaucasica con il nazionalismo turco in un momento nel quale altri gruppi etnici cercavano di asserire i propri diritti di autodeterminazione a scapito dell'integrità territoriale dello spazio postottomano. Non mancarono numerosi episodi e tentativi di collaborazione militare greco-circassa nell'Anatolia nordoccidentale (Gingeras 2008), ma in generale prevalsero due percezioni: quella di un 'debito di riconoscenza' da parte della diaspora nei confronti della società turco-musulmana, e quella di un interesse condiviso alla sopravvivenza di uno stato turco indipendente (Gingeras 2011).

Altrettanto improntata al realismo politico fu la posizione dei principali esponenti di origine nordcaucasica all'interno del movimento nazionalista-repubblicano riguardo alla Repubblica montanara del Caucaso del nord. In generale, potremmo asserire che la politica sia dell'Impero ottomano sia dell'Impero russo nei confronti delle rispettive frontiere caucasiche fosse determinata non tanto da motivazioni aprioristiche 'nazionaliste' o religiose, quanto da considerazioni di natura strategica sul consolidamento, la stabilizzazione e la difendibilità dei propri confini.

Il nuovo ordine kemalista, che si instaurò al potere dopo i tragici avvenimenti e gli eccidi del 1915, nella pratica dei fatti non mise in discussione questo approccio.

Come detto, il governo ottomano aveva riconosciuto l'indipendenza della Repubblica montanara il 4 giugno 1918; nei mesi successivi i principali esponenti di quest'ultima si recarono più volte in Anatolia per assicurarsi il pieno sostegno del movimento nazionalista turco, e poi del governo nazionalista insediato nell'aprile del 1920. Solo pochi mesi più tardi, tuttavia, il governo nazionalista di Ankara inviò la prima delegazione diplomatica verso il nuovo stato bolscevico, con cui l'11 gennaio dello stesso anno era stato firmato un primo accordo di riconoscimento reciproco. A capo della missione venne nominato Ali Fuat Cebesoy (1882-

1968), di origini turco-cretesi per parte di padre, ugonotte prussiane per parte di nonno materno, e circasse per parte di nonna materna; con sé porto una serie di alti ufficiali e funzionari di varia origine caucasica.

Nell'ottobre del 1920 iniziò una serie di negoziati diretti tra il governo nazionalista di Ankara e il governo bolscevico di Mosca, in un momento in cui né la Repubblica di Turchia né l'Unione Sovietica erano state ancora formalmente istituite. Al centro dei negoziati stavano la questione dei confini e il sostegno militare bolscevico al governo nazionalista turco. Alla fine del 1920, la Repubblica democratica di Armenia venne sconfitta dalle forze armate bolsceviche, lasciando il posto alla Repubblica socialista sovietica armena, fondata il 2 dicembre 1920. Le rivendicazioni territoriali della cosiddetta «Armenia wilsoniana», previste dal Trattato di Sèvres, venivano a cadere, lasciando ad Ankara e a Mosca il monopolio pressoché totale sulla ridefinizione dei propri confini.

Il 16 marzo 1921 venne formato il Trattato di Mosca, poi sostanzialmente ripreso dal Trattato di Kars del 13 ottobre dello stesso anno: in base a questi accordi bilaterali, il distretto di Batumi venne assegnato al controllo sovietico, mentre i distretti di Kars, Ardahan e Artvin (ceduti all'Impero russo nel 1878) tornarono sotto il controllo turco. Quasi contemporaneamente, anche la Repubblica montanara del Caucaso del nord fu liquidata per via militare, lasciando il posto a una Repubblica socialista sovietica della montagna sotto controllo bolscevico all'interno della Repubblica socialista sovietica federativa russa.

Dal punto di vista dei circoli nazionalisti turchi, la nuova situazione creata dai 'fatti compiuti' non lasciava adito a grandi dubbi: la necessità strategica di avere relazioni amichevoli con Mosca doveva prevalere sulle rivendicazioni di carattere territoriale, etnico o confessionale, in cambio di una generica garanzia sul rispetto della cultura e delle tradizioni delle popolazioni musulmane locali (come nel caso dell'Ajara). Anche nel Caucaso del nord, il nuovo ordine sovietico, nella persona stessa di Stalin, esordì accreditandosi come garante delle tradizioni, degli usi e dei costumi delle popolazioni locali (Çelikpala 2003). In realtà, tuttavia, in ossequio a una consolidata politica di *divide et impera*, la repubblica nordcaucasica venne rapidamente smembrata in una congerie di unità territoriali su base etnico-linguistica affidate a un gruppo titolare, come preludio alle politiche sovietiche di «edificazione nazionale» e di «radicamento» (*korenizacija*).[12]

Di fronte a questi sviluppi, che di fatto rendevano poco plausibile qualsiasi velleità di tipo irredentista nel Caucaso settentrionale, ormai

12. Sulla politica sovietica delle nazionalità e sul modello sovietico di federalismo è appena il caso di suggerire alcuni rimandi: Pipes (1968); Martin (2001); Slezkine (1994).

spezzettato in una serie di territori orizzontalmente segregati, ma soprattutto divenuto assai meno prioritario rispetto al consolidamento delle relazioni turco-sovietiche, la reazione della diaspora caucasica fu più travagliata. Le élite nordcaucasiche si trovarono schiacciate tra la lealtà a un nascente stato repubblicano, di cui tuttavia avevano condiviso molti ideali e princìpi ispiratori, e la lealtà a una patria ancestrale, per molti versi largamente immaginata e immaginaria, della quale avevano vagheggiato l'indipendenza (Gingeras 2011).

Il contesto politico burrascoso in cui stava nascendo la Repubblica di Turchia avrebbe ulteriormente ridotto i margini di manovra: la ribellione curda del 1925 e i tragici strascichi della guerra di indipendenza con i massicci scambi (in realtà, esodi forzosi) di popolazioni nel 1923, sulla base del Trattato di Losanna, produssero gravi effetti.

Il movimento kemalista, storicamente nato da una tendenza modernizzatrice e tutto sommato liberalizzante all'interno dell'Impero ottomano, si andò connotando sempre più in senso autoritario, mirando a eliminare o a tenere strettamente sotto controllo tutti quelli che erano o avrebbero potuto essere centri di potere alternativi rispetto al nuovo governo repubblicano, o che avrebbero potuto costituire fulcri di identità e di lealtà politiche in alternativa e potenziale opposizione rispetto allo stato nazionale; rientrò in questa cornice la soppressione delle diversità etnico-confessionali, la nascita di un sistema per due decenni di fatto a partito unico, l'imposizione di un modello di laicità mirante in realtà ad assicurare il controllo delle moschee da parte dello stato.

In questo scenario, le élite nordcaucasiche si trovarono nella scomoda posizione di poter essere considerate sospette per tre motivi concomitanti: in primo luogo, per la loro origine nel momento in cui la stessa esistenza di minoranze etnico-confessionali in Turchia (al di fuori di quelle ufficialmente riconosciute dai trattati internazionali) veniva negata; in secondo luogo, perché le connessioni e i legami con gli esponenti indipendentisti fuoriusciti dal Caucaso dopo il 1921 potevano mettere a repentaglio le relazioni turco-sovietiche; in terzo luogo, perché gran parte degli esponenti politici e degli intellettuali di origine nordcaucasica erano confluiti nel partito di opposizione di Karabekir (Gingeras 2011).

Non è un caso che İstanbul perda già alla metà degli anni Venti del XX secolo il ruolo di fulcro politico e intellettuale della diaspora caucasica in favore di Parigi e soprattutto di Varsavia, in particolare dopo l'avvento al potere del generale Piłsudski con la sua agenda antisovietica nel maggio 1926 (Çelikpala 2003). Occorrerà aspettare la vittoria del Partito democratico dopo la seconda guerra mondiale per assistere alla nascita di una nuova associazione culturale esplicitamente circassa nel 1954.

3 Consolidare una marca di frontiera

Altrettanto emblematico è il caso della Transgiordania, dove le comunità di profughi nordcaucasici vennero stanziate in nuovi insediamenti rurali che avrebbero dovuto servire al consolidamento e alla modernizzazione di quella che era, a tutti gli effetti, una porosa marca di frontiera tra l'Impero ottomano e il mondo beduino nomade della penisola arabica. Come già in altre province europee e anatoliche, i gruppi caucasici vennero così utilizzati per fungere da cuscinetto nei confronti delle scorrerie di alcune tribù beduine provenienti dalla regione del Najd, nell'interno della penisola arabica, e per innescare, più in generale, quel processo di sedentarizzazione delle popolazioni nomadi che il governo ottomano vedeva come prerequisito per uno sviluppo moderno delle attività agricole.[13]

La prima ondata di profughi nordcaucasici, perlopiù di origine shapsug, arrivò nella regione nel 1878, insediandosi nei pressi delle antiche romane di Philadelphia, che nei secoli più recenti erano diventate solo un terreno di pascolo per le famiglie beduine Bani Sakhr e al-Adwan; il loro stanziamento permise la rinascita di Amman, a secoli di distanza dai fasti del periodo omayyade. I primi arrivati furono seguiti da gruppi di kabardini, che, dopo Amman, si insediarono anche a Jerash (1885), Suwayla (1905) e al-Rusayfa (1909). Gruppi di abdzakh e bzhadugh si stabilirono a Wadi al-Sir (1880) e Na'ur (1900), mentre una comunità cecena si insediò a Sukhna nel 1904 (Jaimoukha 1998). Le prime immagini fotografiche degli insediamenti, molto probabilmente databili ai primi anni del XX secolo, mostrano chiaramente il carattere pionieristico dei villaggi, in un ambiente generalmente arido e ostile. I profughi nordcaucasici appaiono ritratti con il caratteristico copricapo alto di feltro, gli aratri e i tipici carretti a trazione bovina.[14]

La vita nei villaggi era improntata generalmente all'autosufficienza alimentare, a una prevalente endogamia, e al mantenimento dell'ordine interno. Le sale di ricevimento per gli ospiti (*hesh'*) nelle abitazioni dei notabili (*th'amade*) costituivano il luogo in cui venivano gestiti gli affari del villaggio, regolate le vertenze interne, realizzati gli eventuali piani di difesa e di attacco, raccontate le leggende tradizionali (Jaimoukha 1998).

13. Per un'approfondita ricognizione di questo progetto ottomano di trasformazione di una relativamente marginale marca di frontiera in una provincia 'moderna' dell'impero, rimandiamo a Rogan (2002). Due opposte descrizioni delle nascenti comunità nordcaucasiche in Transgiordania, scritte alla fine del XIX secolo da viaggiatori europei, sono messe a confronto in Richmond (2013, pp. 111-112).

14. Si veda la galleria fotografica accessibile in `http://www.sukhneh.com/main/` [2013/07/17].

Il processo di insediamento dei nuovi arrivati non fu privo di frizioni con i gruppi e le popolazioni preesistenti, soprattutto nella regione di Balqa'. I conflitti riguardavano, come è abbastanza ovvio immaginare, l'accesso alle risorse idriche, lo sfruttamento di campi e terreni per il pascolo, e occasionali schermaglie di natura personale che, tanto nella tradizione del codice adyghe quanto in quella beduina, finivano per coinvolgere entrambe le comunità in un meccanismo di ristabilimento dell'onore perduto. Alcuni osservatori dell'epoca attribuirono la responsabilità degli scontri e delle conseguenti faide ai saccheggi di tribù beduine contro i villaggi nordcaucasici durante il periodo dei raccolti. Altri osservatori descrissero i migranti caucasici come una popolazione dalle fattezze e dalle abitudini molto più simili a quelle dei popoli europei che non a quelle delle circostanti tribù beduine, annotando un atteggiamento ritenuto arrogante e inutilmente aggressivo da parte dei nuovi venuti, i quali avrebbero preso «l'orrenda abitudine europea di sparare per uccidere» in caso di attacco o minaccia.[15]

Uno dei primi e più interessanti documenti scritti in cui si fa riferimento ai «migranti che abitano nell'oasi di Sukhna» (*al-muhājirīn al-sākinīn fī 'ayn al-Sukhna*) è datato all'anno 1329 del calendario islamico (1911 del calendario gregoriano). Esso cerca di dirimere eventuali contestazioni stabilendo, ad esempio, il congruo numero di capi di bestiame per una dote di nozze.

Le stime demografiche disponibili sono comprensibilmente discrepanti tra loro, ma in ogni caso è realistico stimare il numero dei profughi nordcaucasici in Transgiordania intorno alle cinquemila unità su una popolazione totale di circa trecentomila persone, vale a dire meno del due per cento del totale. Cosa spiega dunque il ruolo sociale che questa minoranza numericamente così poco rilevante iniziò a ritagliarsi nel 1921, quando, con la fine dell'Impero ottomano e la riconfigurazione colonialista del Medio Oriente che avrebbe posto le basi di molti conflitti contemporanei, venne istituito il nuovo principato di Transgiordania sotto mandato britannico?

Pochi mesi prima della nascita del principato, il sogno di un grande regno arabo che si estendesse sull'intera regione storica della Grande Siria sotto la dinastia hashemita era stato spazzato via quando le truppe di Faysal, insediatosi nel 1918 a capo di un regno effimero con capitale Damasco, erano state sbaragliate dall'esercito francese nella battaglia di Maysalun. Nell'ottobre del 1920, 'Abdallah, il fratello di Faysal, giunse a Ma'an, in Transgiordania, con l'intento di cercare di restaurare il regno

15. Alcuni episodi di questo tipo sono raccontati in Walker (1894).

hashemita a Damasco. Dopo una serie di colloqui col ministro delle colonie britannico Winston Churchill e l'alto commissario per la Palestina Herbert Samuel, 'Abdallah fu messo a capo di un'amministrazione provvisoria hashemita sotto protezione britannica (Tonini 1998).

Come in altri casi, il nuovo ordine politico rappresentava un esempio di congiunzione tra gli interessi coloniali delle potenze europee e le ambizioni di potere e gli interessi economici dei notabili locali.[16] 'Abdallah vedeva riconosciuta la sua autorità, anche se su un territorio più ridotto e marginale di quanto desiderato, acconsentendo in cambio ad abbandonare qualsiasi rivendicazione sulla Siria francese e sul neocostituito Iraq (assegnato sempre sotto mandato britannico al fratello Faysal); la Transgiordania fu esclusa dall'ambito di applicazione della dichiarazione Balfour in cambio dell'assenza di attività antisioniste.[17]

Una delle prime decisioni nel nuovo mandato transgiordano riguardò la scelta della nuova capitale; fu infine selezionata Amman. Tonini argomenta in modo convincente per quali ragioni sia semplicistico affermare che questa scelta sia dipesa solo dal fatto che la consistente presenza di 'circassi' nella città costituiva una garanzia di stabilità in un momento in cui il nuovo ordine politico era ancora lungi dall'essere consolidato in un contesto dalle spiccate caratteristiche tribali.[18] Citando Rogan, Tonini mostra come tanto 'Abdallah quanto Mirza Paşa, capo della comunità adyghe di Amman, avessero ragioni per nutrire sfiducia e reciproche perplessità. Alla fine, l'opzione in favore di Amman piuttosto che Salt, già sede dell'amministrazione in età ottomana, fu determinata da una serie di ragioni pratiche e simboliche: da un lato, per marcare un segnale di discontinuità rispetto al periodo precedente; dall'altro lato, per via della posizione geografica centrale di Amman all'interno del nuovo stato e per la presenza di un vicino campo di aviazione, occupato dal quattordicesimo squadrone della Royal Air Force; infine, per la collocazione lungo la ferrovia dello Hijaz, terminata pochi anni prima dello scoppio della prima guerra mondiale, e che peraltro aveva provocato un considerevole ulteriore afflusso di operai, tecnici e commercianti nordcaucasici (Tonini 1998).

16. Maggiolini sostiene al contrario che lo stato transgiordano non sia storicamente solo il prodotto di decisioni calate dall'altro, ma che nasca da un'interazione complessa della dinastia hashemita e della potenza mandataria britannica con numerosi attori locali. Si veda Maggiolini (2011b, p. 29). Si rimanda inoltre a Maggiolini (2011a, pp. 264-268, 270-277).

17. Queste contraddizioni avrebbero poi posto le basi per la nascita di focolai di opposizione e l'avvio di contestazioni politiche già nel 1928. Si veda Maggiolini (2011b).

18. Si consideri ad esempio la rivolta tribale nella regione di Balqa' e nei territori del clan degli 'Adwan (Maggiolini 2011b, pp. 32-39).

In ogni caso, prima del completamento della nuova residenza reale di Raghadan nel 1925, il nuovo principe fu ospite a più riprese delle più importanti famiglie della città, tra cui i Sukkar e i Abu Jaber, di religione cristiana, il clan beduino Bani Sakhr, e il notabile kabardino Sa'id al-Mufti (1898-1989). Questa componente adyghe e kabardina divenne quasi da subito parte del sistema di potere hashemita, assumendo il ruolo di spina dorsale della guardia pretoriana incaricata della sicurezza personale del sovrano e della sua famiglia.

Come già era successo nel periodo ottomano, una parte considerevole della diaspora nordcaucasica si ritagliò una 'nicchia etnica' di tipo funzionale all'interno delle forze armate e di polizia della nuova entità politica transgiordana, ottenendo così un ruolo sproporzionatamente superiore al proprio peso numerico. Non meno marginale fu il ruolo politico e amministrativo, garantito anche dalla presenza di seggi riservati all'interno del Consiglio legislativo, e che è ben riassunto dalla parabola politica di al-Mufti, la cui lealtà al sovrano gli permise di assumere varie cariche ministeriali dal 1929 fino al 1957, e per due volte addirittura la carica di primo ministro. Questa sua carriera, come spiega Tonini, si infranse per due volte a causa di un contrasto insanabile col sovrano regnante, allorché al-Mufti si vide pressato a prendere decisioni strategiche di politica estera improntate a un forte pragmatismo, ma in netto contrasto con il nazionalismo panarabo. Tali decisioni, riguardando spesso il conflitto palestinese e l'ideale di unità panaraba, avrebbero potuto mettere seriamente a rischio la diaspora nordcaucasica, sempre passibile dell'accusa di tradimento della 'causa nazionale araba'. Nel primo caso (durante la sua prima presidenza del governo, 12 aprile-4 dicembre 1950), al-Mufti si rifiutò di partecipare a un negoziato segreto con Israele, scontrandosi col re 'Abdallah e abbandonando temporaneamente la vita politica. Qualche mese più tardi, il nuovo re Hussein, nel frattempo succeduto a 'Abdallah, richiamò al-Mufti, prima come ministro degli interni e vice primo ministro, e poi nuovamente come primo ministro dal 30 maggio 1955. Anche con il nuovo sovrano, tuttavia, lo scontro diventò inevitabile quando si trattò di definire l'adesione giordana al Patto di Baghdad, ossia all'alleanza militare filoamericana nata dalla politica di contenimento dell'influenza sovietica in Medio Oriente (Tonini 1998).

La scarsa consistenza numerica della comunità impedì la costituzione di un qualsiasi movimento politico su base etnica, anche per la progressiva assimilazione linguistica della diaspora alla maggioranza arabofona.

Alla luce di quanto qui detto, appare fortemente criticabile e ingiustificato asserire in maniera categorica e semplicistica che l'integrazione della diaspora nordcaucasica nella sfera pubblica giordana si sia basata su una nozione di comunità panislamica. Da un lato, tale ipotesi non

spiega la fluidità delle identità e delle alleanze politiche dalla fine del periodo ottomano fino agli anni Settanta del XX secolo; dall'altro lato, essa proietta anacronisticamente nel passato una pervasività delle pratiche politiche e delle narrative di identificazione su base confessionale.[19]

4 Un epilogo ancora da scrivere?

Tanto il caso turco quanto quello giordano raccontano il tentativo delle comunità della diaspora nordcaucasica di mediare tra il mantenimento della propria identità culturale distinta (anche se spesso non di quella linguistica) e una forte volontà di inserimento nel tessuto sociale e politico dei nuovi paesi di residenza, i quali, a loro volta, erano coinvolti in processi complessi e spesso burrascosi di consolidamento delle istituzioni statuali e di ridefinizione della propria identità nazionale.

In entrambi i casi, le élite intellettuali e politiche, che per diverse ragioni erano ben inserite nelle alte sfere istituzionali, amministrative e militari, mediarono con lo stato (o, più prosaicamente, con le sue classi dirigenti) una strategia di accomodamento pragmatico senza tuttavia subire una completa assimilazione. Il livello di discontinuità culturale effettivamente mantenuto dipese spesso dalla congiuntura politica e dalle ideologie politiche prevalenti all'interno di ciascun paese, come dimostra il caso della Turchia, o dalle mutevoli percezioni di insicurezza e di rischio, come dimostra il caso della Giordania.

In entrambi i casi, non venne quasi mai messo in discussione, tanto a livello teorico quanto a livello pratico, il concetto di lealtà nei confronti del paese di insediamento. A tale lealtà non concorrevano solo considerazioni legate a interessi politici o economici di natura contingente, o la mancanza di ipotesi alternative praticabili, bensì, come ha spiegato Bram, anche una ragione di tipo culturale legata al codice tradizionale dello *adyghe khabze*, con il suo complesso sistema di doveri, obbligazioni e dimostrazioni di lealtà correlati al concetto di 'ospitalità' nel senso più ampio del termine (Bram 1999).

Allo stesso tempo, né la lealtà allo stato né il basso profilo politico né l'assimilazione linguistica impedirono di preservare una coscienza

19. Ben diverso sarebbe invece il discorso da fare sugli ultimi trent'anni, nei quali l'ascesa del radicalismo islamico di impronta salafita ha modificato identità, rappresentazioni e percezioni, usando la causa cecena e il fronte di combattimento nel Caucaso (denazionalizzato, ossia visto non come conflitto etnico-territoriale, ma come segmento di un *jihād* globale tra una immaginata comunità transnazionale di credenti e i 'nemici dell'islam') come mezzo di costruzione dell'immaginario politico e simbolico dei militanti, e come strumento di mobilitazione. Sulla questione rimandiamo a Rougier (2007, in part. pp. 147, 161, 229, 232, 242, 247, 274).

e rappresentazione di sé in quanto gruppo distinto. Centrale in questa percezione fu il perpetuarsi di narrative, racconti e immagini della terra di origine perduta, nella gran parte dei casi elevata al rango di patria immaginata (e immaginaria) in parallelo con il paese di adozione (si veda in particolare Shami 2009).

Come è cambiata questa rappresentazione allorché la fine del sistema sovietico nel 1991 ha adombrato nuove possibilità di riconnessione e, in alcuni momenti, ha fatto addirittura vagheggiare poco probabili indipendenze?

Subito dopo il 1991, tanto le élite postsovietiche delle nuove repubbliche autonome all'interno della Federazione russa quanto le élite della diaspora hanno avviato un intenso programma di scambi e iniziative congiunte di tipo culturale ed economico, e hanno negoziato (attraverso i rispettivi governi nazionali) una serie di misure e di agevolazioni finalizzate al rientro dei membri della diaspora. Tali agevolazioni, come noto, prevedono trattamenti preferenziali per la concessione di permessi di residenza (e, nel lungo termine, del doppio passaporto russo), possibilità di acquisto di terreni, facilitazioni sugli investimenti. In realtà, tanto Shami quanto Bram descrivono, seppur nella diversità dei casi presi in considerazione, una storia generale di disillusione da parte della diaspora nordcaucasica rientrata nelle terre di origine.

Shami analizza il caso dei rientranti dalla Turchia legati alla corrente ideologica nota come *dönüşcü* («ritornista», se così si può dire), di tendenza nazionalista e 'laica'; Bram considera la situazione dei 'circassi' (adyghe e shapsug) di Israele, fortemente influenzati dal concetto sionista di *aliyah* e dall'esempio della diaspora ebraica negli Stati Uniti. Entrambi i casi, pur così diversi, vedono l'iniziale entusiasmo ideologico affievolirsi di fronte alle difficoltà logistiche, alla corruzione, all'instabilità politica, alle magre prospettive economiche, ma soprattutto di fronte alla scoperta che la patria immaginata era, dopo settant'anni di sistema sovietico, assai diversa dalla realtà. Sia Shami sia Bram raccontano la delusione nei confronti di una società giudicata troppo secolarizzata e troppo russificata, in cui si sono persi i 'valori tradizionali', e che, poco sorprendentemente, viene spesso descritta come «orribilmente disordinata» e «poco pulita» (Shami 2000, in part. pp. 186-187; Bram 1999, in part. pp. 215-220.).

In ogni caso, al di là delle delusioni personali, tanto i ritorni descritti da Shami quanto quelli descritti da Bram rimangono inseriti nella prospettiva di una riappropriazione di un'identità individuale e collettiva, in cui il passato è rivissuto sotto forma di memoria traumatica e il futuro è immaginato sotto forma di riscatto nazionale, sempre, in ogni caso, in un complesso gioco di simmetrie e sovrapposizioni tra i concetti di 'casa' e di 'esilio' e tra le nozioni di 'sé' e di 'altro' (Shami 2000, in part. pp. 191, 199-200).

Bibliografia

Bram, C. (1999). «Circassian re-immigration to the Caucasus». In: Weil, S. (ed.). *Routes and roots: Emigration in a global perspective*. Jerusalem: Magnes, pp. 205-222.

Çelikpala, M. (2003). «The North Caucasian emigrés between the two World Wars». In: Karpat, K.; Zens, R.W. (eds.), *Ottoman borderlands: Issues, personalities and political changes*. Madison: The University of Wisconsin Press, pp. 287-314.

Çelikpala, M. (2006). «From immigrants to diaspora: Influence of the North Caucasian diaspora in Turkey». *Middle Eastern Studies*, 42 (3), pp. 423-446.

Charachidzé, G. (1988). *Prometeo o il Caucaso*. Feltrinelli: Milano.

Chochiev, G. (2007a). «Iz istorii erkesskogo obščestva edinenija i vzaimopomoši v Osmanskoj imperii v 1908-1914 gg.». *Vestnik*, 10, 2007.

Chochiev, G. (2007b). «On the history of the North Caucasian diaspora in Turkey». *Iran and the Caucasus*, 11 (2), pp. 213-226.

Chochiev, G. (2013). «The society of Circassian unity and its publication: "İttihad Gazetesi" (Cairo, 1899)» [online]. `http://www.circassianworld.com/pdf/G_Chochiev_Ittihad_Newspaper.pdf` [2013/07/02].

Chochiev, G.; Koç, B. (2006). «Some notes on the settlement of northern Caucasians in eastern Anatolia and their adaptation problems (the second half of the XIXth century-the beginning of the XXth century)». *Journal of Asian History*, 40 (1), pp 80-103.

Eissenstat, H.L. (2007). *The limits of imagination: Debating the nation and constructing the state in early Turkish nationalism*. Los Angeles: University of California.

Gingeras, R. (2008). «Notorious subjects, invisible citizens: North Caucasian resistance to the Turkish national movement in the South Marmara, 1919-1923». *International Journal of Middle East Studies*, 40 (1), pp. 89-108.

Gingeras, R. (2011). «The sons of two fatherlands: Turkey and the North Caucasian diaspora, 1914-1923» [online]. *European Journal of Turkish Studies*. `http://ejts.revues.org/4424` [2013/07/06].

Jaimoukha, A. (1998). *The Circassians in Jordan (a brief introduction)*. Amman: Al-Ahli Club.

Jaimoukha, A. (2001). *The Circassians: A handbook*. Richmond: Curzon.

Jersild, A. (2002). *Orientalism and empire: North Caucasus mountain peoples and the Georgian frontier, 1845-1917*. Montréal-Kingston: McGill-Queen's University Press.

Karčić, F. (1999). *The Bosniaks and the challenges of modernity: Late Ottoman and Hapsburg times*. Sarajevo: El-Kalem.

Maggiolini, P. (2011a). *Arabi cristiani di Transgiordania: Spazio politico e cultura tribale (1814-1922)*. Milano: FrancoAngeli.

Maggiolini, P. (2011b). *The Hashemite emirate of Transjordan: Politics and tribal culture*. Milano: CRiSSMA-EDUCatt.

Makdisi, U. (2000). *The culture of sectarianism: Community, history, and violence in nineteenth-century Ottoman Lebanon*. Berkeley: University of California Press.

Martin, T. (2001). *The affirmative action empire: Nations and nationalisms in the Soviet Union, 1923-1939*. Ithaca: Cornell University Press.
Nadinskij, P.N. (1951). *Očerki po istorii Kryma*. Simferopol': Krymizdat.
Pinson, M. (1972). «Ottoman colonization of the Circassians in Rumili after the Crimean War». *Études Balkaniques*, 3, pp. 71-85.
Pipes, R. (1968). *The formation of the Soviet Union: Nationalism and communism, 1917-1923*. New York: Atheneum.
Richmond, W. (2013). *The Circassian genocide*. Richmond: Rutgers University Press.
Rogan, E.L. (2002). *Frontiers of the state in the late Ottoman Empire: Transjordan, 1850-1921*. Cambridge: Cambridge University Press.
Rougier, B. (2007). *Everyday Jihad: The rise of militant Islam among Palestinians in Lebanon*. Cambridge: Harvard University Press.
Shami, S. (2000). «Prehistories of globalization: Circassian identity in motion». *Public Culture*, 12 (1), pp. 177-204.
Shami, S. (2009). «Historical processes of identity formation: Displacement, settlement, and self-representations of the Circassians in Jordan». *Iran and the Caucasus*, 13 (1), pp. 141-159.
Şimşir N. (ed.) (1990). *British documents on ottoman armenians: 1895*, vol. 4. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, pp. 426-427.
Slezkine, Y. (1994). «The USSR as a communal apartment, or how a socialist state promoted ethnic particularism». *Slavic Review*, 53 (2), pp. 414-452.
Tonini, A. (1998). «I circassi e la nascita della Transgiordania». In: Petricioli, M.; Tonini, A. (a cura di), *Identità e appartenenza in Medio Oriente*. Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di studi sullo Stato, pp. 59-67.
Walker, D.A. (1894). «The Circassian colonies at Aammân and Jerash». *The Biblical World*, 4 (3), pp. 202-204.
Williams, B.G. (2000). «Hijra and forced migration from nineteenth-century Russia to the Ottoman Empire: A critical analysis of the great Crimean Tatar emigration of 1860-1861». *Cahiers du Monde russe*, 41 (1), pp. 79-108.
Zürcher, E.J. (1993). *Turkey: a modern history*. London: I.B. Tauris. `http://lingvarium.org/maps/caucas/18-turkey.gif` [2013/07/18].

L'orizzonte straniero
L'immaginario dell'altro in una provincia turca al confine con la Repubblica d'Armenia

Giacomo Golinelli
Università di Bologna

Abstract. In the last decade the Turkish government has definitively moved towards Baku, sacrificing its international relations with the Armenian world. This policy has affect *Iğdır il*, a little-known Turkish province at the foot of Mount Ararat that borders Armenia, Nakhchivan and Iran. Focusing the attention on the mark of the Turkish nation-state on the landscape, some ethnographic cases offer the opportunity to reflect upon Igdir's social context and historical heritage. The aim is to show both discrepancies and affinities between the Turkish governmental policies and the perception of Armenians otherness among locals. Finally, the analysis show the disconnection between cultural diversity and geographical distance expressed by the locals.

1 Introduzione

Iğdır il è una piccola provincia istituita dalla Turchia nel 1992 e situata al limite orientale dello Stato turco. La sua latitudine – la stessa della regione irachena di Baghdad e dell'Oblast' russo di Volgograd – e l'altitudine sostenuta rendono il clima della provincia caldo e secco d'estate e ricco di precipitazioni durante le altre stagioni. La città da cui la provincia prende il nome, Iğdır, ha circa ottantamila abitanti ed è sede di una piccola università e di uno scalo aeroportuale nazionale di recente inaugurazione.[1] L'ampia e pianeggiante campagna che circonda l'abitato

1. Nel luglio 2012 nella periferia orientale di Iğdır è stato inaugurato il primo aeroporto civile della provincia. In precedenza l'aeroporto più vicino era quello di Kars, distante circa 140 km percorribili in non meno di tre ore a causa del manto stradale disastrato. L'apertura dell'aeroporto di Iğdır è parte di un progetto quinquennale di raddoppiamento degli scali provinciali in Turchia (saliti, Iğdır compreso, da 26 a 48) fortemente voluto dai governi dell'*Adalet ve Kalkınma Partisi* di Recep Tayyip Erdoğan. Così come molti altri nuovi aeroporti in Turchia lo scalo di Iğdır è per ora collegato, tramite la sola compagnia di bandiera, a Istanbul e ad Ankara. Potenzialmente la relativa vicinanza dell'aeroporto alle pendici del Monte Ararat potrebbe favorire lo sviluppo della città che fino ad oggi è stata tagliata fuori dai flussi economici del turismo alpinistico. Tuttavia la scalata della vetta Ağrı Dağı (la cima più alta dell'Ararat) oggi come nell'Ottocento si intraprende sul versante opposto, quello di Doğubayazıt e Ağrı, città da tempo deputate a tali servizi turistici. Ağrı è inoltre la

urbano, sul cui sfruttamento agricolo è incentrata l'economia locale, è costellata di piccoli paesi in cui vivono altrettante persone.

Benché la collocazione strategica di Iğdır sia – e sia stata – inequivocabilmente rilevante per la geopolitica subcaucasica e, più in generale, per quella centrasiatica, la provincia non è un territorio molto noto in Turchia, così come all'estero. Inoltre *Iğdır il* sfugge alle classificazioni dell'est turco internazionalmente conosciute: non può essere considerata una semplice appendice settentrionale del sud-est teatro di vita e di lotta curda e turca; neppure, nonostante la vicinanza, può essere assimilata per stili di vita quotidiana e religiosa, per storia ed economia, alla società dell'altopiano di Kars, alle popolazioni che vivono sulle alture turche al limite delle valli georgiane e, poco oltre, lungo le coste del Kara Deniz, il Mar Nero. La separazione da entrambe le zone è strutturata anzitutto su fattori morfologici, dunque infrastrutturali: il limite nordoccidentale della provincia di Iğdır è segnato da ripide valli e inospitali montagne, mentre il limite meridionale è occupato dalle più erte pendici dell'Ağrı Daği, il rinomato Monte Ararat. L'insieme di tutti questi rilievi forma, da nord a ovest a sud, un arco ininterrotto di terra arida, versanti scoscesi e strade tortuose che isola l'altopiano di Iğdır dal resto della Turchia.

Sul fronte geografico, politico e morfologico opposto, il limite orientale della provincia turca è segnato unicamente dalle acque del fiume Arasse che solcano tranquille l'ampia pianura che Iğdır condivide con l'Armenia, quindi, in minima parte, con l'exclave (azerbaigiana e azera) del Nakhichevan e, nei pendii a sud del Monte Ararat, con l'Iran. Lungo questo margine orientale – consolidato dalle guerre, dalle diaspore coatte e dalla geopolitica diplomatica del Novecento più che dalla storia sociale locale o dalle difficoltà ad attraversare il fiume – il breve confine che la provincia turca condivide con il territorio azero è aperto e frequentato sia dai cittadini turchi che da quelli del Nakhichevan, mentre il confine con l'Iran è inutilizzato (ma può essere valicato presso la vicina Doğubayazıt, nella provincia di Ağrı). Decisamente più radicale è invece la chiusura dei ponti sull'Arasse che, se fossero percorribili, unirebbero in modo agevole il territorio turco e quello armeno: a esclusione di alcuni momenti di emergenza, da oltre un secolo su entrambi i fronti quei ponti sono vie di comunicazioni interrotte e militarmente assediate.[2]

provincia in cui la vetta della montagna è amministrativamente collocata, dunque è il suo governo locale a percepire i fondi statali connessi al Monte Ararat.

2. In questa situazione, nonostante l'apertura dell'aeroporto di Iğdır, alla carenza di valide infrastrutture stradali e di sbocchi turistici si va a sommare la permanente chiusura del confine armeno, che rischia infine di limitare i vantaggi e l'efficacia del nuovo scalo. Tenuto

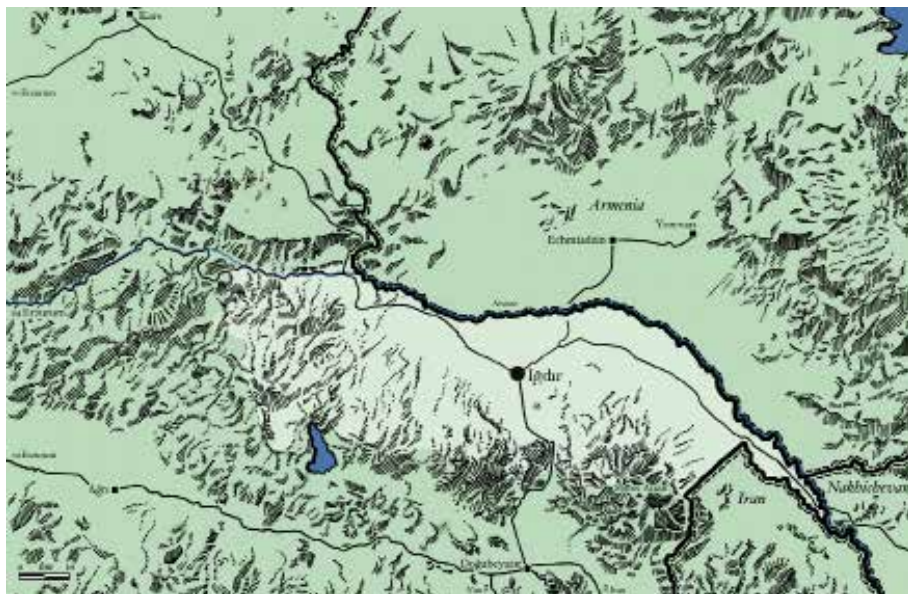



Figura 1. Carta delle principali città e vie di comunicazione, dei confini politici e dei rilievi morfologici dell'altopiano e della provincia di Iğdır, in colore chiaro (realizzazione dell'autore)

Questa fugace panoramica di *Iğdır il* evidenzia sia l'isolamento morfologico e infrastrutturale della provincia dal territorio nazionale turco, sia quello politico dalla confinante Repubblica d'Armenia. L'impressione che può nascere nel lettore è quella di una società locale ragionevolmente omogenea e coesa, un'impressione che può essere amplificata dalla conoscenza del noto e diffuso sentimento nazionalista turco, indotto dallo Stato in maniera egemonica e capillare grazie alla scuola dell'obbligo e alle politiche del pubblico impiego, alle leggi statali e al servizio di leva militare (Kaplan 2002) – rafforzato infine, in particolare nella provincia, dall'economia statalista degli anni Ottanta (Morvaridi 1992). Tuttavia, nonostante l'effettiva influenza di questi ed altri fattori, l'esperienza diretta della società locale contraddice quell'impressione a cui io stesso sono stato un tempo soggetto: *Iğdır il* è una provincia eterogenea e in continuo fermento, vivacemente impegnata per resistere alle ingerenze dell'omologazione culturale nazionale promossa dallo Stato turco, ricca di reti e relazioni

conto di ciò l'aeroporto di Iğdır sembra infine rivolgersi – soprattutto a livello politico – ai soli cittadini azeri del vicino Nakhichevan (da alcuni anni però già serviti dai voli giornalieri effettuati dalla compagnia nazionale turca tra la capitale azera e Istanbul).

sommerse, intessute tra le sue diverse componenti sociali anche quando antagoniste; una provincia e una società tanto aperte ai traffici e alle relazioni con il mondo esterno, quanto legate al territorio dell'altopiano.[3]

Nella società di *Iğdır il*, così come avviene altrove, i traffici e le migrazioni, accompagnati da un forte sentimento di appartenenza territoriale, producono specifiche visioni dell'altro che divengono gli *alter* (i «prototipi») su cui sono strutturate le narrazioni collettive delle varie identità provinciali con cui abitanti e viaggiatori entrano in contatto. Tuttavia a Iğdır detiene una sostanziale influenza nei discorsi sulla propria specificità culturale anche un traffico del tutto assente, un contatto mancato: quello con i vicini armeni. La percezione di se stessi nella provincia di Iğdır subisce infatti l'influenza attiva non solo dell'altro noto, quello con cui avviene un contatto fisico e, inevitabilmente, culturale, ma anche di un altro assente e di un confine chiuso, di un immaginario della diversità che si è formato grazie a un orizzonte (cioè un limite per sua stessa definizione irraggiungibile, dunque invalicabile) che occupa metà del perimetro della provincia. Nell'approfondimento di questo caso non mi soffermerò sulle immagini dell'altro noto, ma affronterò la costruzione dell'immaginario legato all'altro mai incontrato.

Prendendo spunto da un'indagine etnografica condotta in contemporanea tra la città di Iğdır e alcune piccole comunità azere del circondario, riporterò nel dettaglio alcune mie esperienze etnografiche legate alla percezione dell'altro armeno. Nel testo, le cronache di queste esperienze saranno intervallate dalla definizione del contesto storico, di quello sociale e da altre riflessioni volte a evidenziare gli strumenti, i modi e le influenze di tale orizzonte straniero negli ambienti locali turchi e azeri. La finalità dell'articolo è mostrare come a Iğdır l'*alter* sconosciuto armeno produca una totale dissociazione tra distanza geografica e distanza culturale, superando razzismo e neorazzismo[4] in una visione dell'alterità costruita sulla radicale astrazione del concetto di diversità.[5]

3. Riguardo le relazioni tra *Iğdır il* e il mondo esterno a titolo di esempio bisogna notare che – al di là dei legami dovuti alle migrazioni lavorative, all'aeroporto e al commercio – ogni periferico paese di campagna, anche se ha meno di 200 abitanti, possiede un ottimo collegamento ADSL per l'accesso a internet portato nelle scuole locali dalla compagnia telefonica statale.

4. Per Anna Maria Rivera (2008) il neorazzismo è la fenomenologia odierna del razzismo, ovvero, nella teoria, la deriva del differenzialismo: l'esaltazione delle differenze, eternalizzate e naturalizzate, una concezione astorica, basata su «compartimenti stagni», dell'uomo e della vita sociale, un'ideologia che ben si iscrive nelle gerarchie prodotte dall'economia globale. La cultura nel neorazzismo non è un frutto impuro e mutevole, ma qualcosa di «etologizzato» (Rivera 2008, p. 308), di naturalizzato, infine una discriminante razziale. In questo senso la parola d'ordine del neorazzismo è che «ognuno se ne stia a casa propria a occuparsi delle sue differenze» (Rivera 2008, p. 307).

5. È necessario notare che nella provincia di Iğdır è percepito l'influsso del più noto

2 Prima visita al museo dei martiri turchi

Settembre 2010. Sono arrivato a Iğdır da poco meno di quindici giorni. Per il primo giorno di *Ramazan bayramı*[6] sono stato invitato a festeggiare la fine del digiuno rituale da una famiglia azera di Iğdır, conosciuta la settimana precedente, composta da tre figli maggiorenni e due genitori originari della zona. Il pranzo si tiene a casa dei nonni paterni, nel paese di Melekli, qualche chilometro a est di Iğdır. La mattina di quel giorno di festa aspetto in città che si concluda la celebrazione religiosa più importante, la preghiera che sancisce la fine del Ramazan. Quindi, poco più tardi, il giovane portiere dell'albergo in cui risiedo si offre di accompagnare con la sua automobile un mio amico turco e me fino al paese di Melekli, offerta che accettiamo volentieri.

Durante il viaggio di andata, mentre è ancora visibile dal lunotto posteriore dell'auto il profilo urbano del centro di Iğdır, a lato di un grande incrocio stradale dell'ultima periferia cittadina scorgo un monumento formato da cinque spade metalliche, alte trenta metri almeno, erette su una collina di terra ed erba, alta a sua volta dieci metri circa. Il monumento svetta incontrastato nell'orizzonte piatto dell'altopiano e, come suggerisce la segnaletica stradale, è situato a lato della rotatoria in cui confluiscono le principali vie di comunicazione con l'Armenia (confine chiuso) e il Nakhichevan (confine aperto). Circumnavigando con l'automobile l'ampia rotonda fino a raggiungere le scale d'accesso al monumento – rivolte verso l'Armenia e non verso la città di Iğdır – mi accorgo che l'erba e la terra ricoprono la collina solo in parte. Inoltre, all'interno della collina, sul lato delle scale, è stato ricavato un museo di cui, sporgendomi dal finestrino, riesco a scorgere la porta scura dell'ingresso e alcune scritte dorate che la sovrastano.

Quando l'automobile completa il giro della rotatoria, su mio invito, e

conflitto tra lo Stato turco e i separatisti curdi, dinamica dominante nelle province limitrofe. Allo stesso modo si è sviluppata un'ostilità latente tra i gruppi locali turco-azeri e quelli curdi che abitano la zona occidentale della città. In questo senso il testo che presento omette volontariamente una parte delle problematiche emerse durante i mesi di permanenza sul campo a favore di una prospettiva molto limitata che mi permette però di illuminare in maniera dettagliata una situazione a mio avviso poco nota all'interno dell'est turco – la cui immagine nazionale e internazionale ritengo eccessivamente omogenea. Spero tuttavia di non stimolare nel lettore l'impressione che la complessità della società locale si possa ridurre al discorso turco-azero-armeno.

6. Il *Ramazan bayramı* è una delle feste religiose e statali turche più sentite e rispettate. A Iğdır tutti gli uffici e i locali pubblici restano chiusi, a esclusione delle pasticcerie e di qualche ristorante. La festa è legata alla fine del digiuno rituale del mese islamico di Ramazan, dunque è stabilita in funzione del calendario lunare e non di quello solare. Nel corso del 2010 è stata celebrata giovedì 9, venerdì 10 e sabato 11 settembre.

Figura 2. Vista verso nord-ovest del Monumento dedicato ai turchi uccisi dagli armeni, sito nella periferia orientale di Iğdır (fotografia dell'autore)

nuovamente imbocca la strada prestabilita, chiedo all'uomo al volante cosa rappresenti quel monumento con le spade. Mi risponde che è un monumento dedicato ai turchi uccisi dagli armeni. Quindi supera velocemente la rotatoria, riprendendo la strada e il discorso precedente.

Il piccolo paese azero in cui sono ospite il primo giorno di *Ramazan bayramı* non è lontano dalla rotatoria circumnavigata quel mattino. Così nel pomeriggio, mentre con due giovani visito in bicicletta il circondario, mi faccio accompagnare nuovamente al monumento. Percorrendo alcune strade sterrate che seguono i canali di irrigazione della zona arriviamo rapidamente di fronte all'ingresso. Alle nostre spalle, a meno di dieci chilometri in linea d'aria, si trova il confine armeno più vicino alla città di Iğdır. Un attimo prima, quando avevamo imboccato l'ultimo rettilineo

sterrato e ancora lontani avevamo avvistato le alte spade metalliche, mi ero reso conto di come da quella prospettiva il monumento richiamasse le forme aguzze del Monte Ararat, visibile sullo sfondo come fosse una cornice. Giunto a destinazione, l'allusione alla montagna è confermata dalla goffa imbarcazione di legno scuro adagiata alla base della collina: un'inequivocabile riproduzione – dieci metri di lunghezza per quattro d'altezza – dell'arca di Noè, così come conferma la targhetta di ottone fissata vicino alla porta d'ingresso della barca.

Ora, osservando il monumento con più calma e maggiore attenzione, mi sembra palese che le forme e i materiali della collinetta – in parte ricoperta dalla terra e dall'erba, in parte dai muri e dalle scale rifiniti in marmo – richiamino un sepolcro commemorativo, un monumento funebre. Mentre salgo le scale per raggiungere la sommità della struttura scopro mio malgrado che la porta del museo, posta a metà tragitto, è chiusa. L'interno è poco illuminato e la visuale è ulteriormente oscurata in parte dalla polvere accumulata e in parte da un vecchio manifesto attaccato sul vetro dall'interno. L'impressione è di un luogo trascurato da tempo ma la costruzione è evidentemente recente. All'esterno la porta e lo stipite sono gli elementi più decorati del monumento: tra rilievi e forme si confondono simboli turchi moderni e simboli ottomani, oltre ad altri vaghi richiami all'architettura islamica e ai monumenti funerari di ognuna di queste culture. Sulla targa sopra la porta che avevo notato al mattino una scritta recita: «Ermeniler Tarafından Katledilen Şehit Türkler Anıt ve Müzesi»; tradotta in italiano significa all'incirca «monumento e museo dei martiri turchi massacrati dagli armeni».[7]

7. Premetto al mio approfondimento sul monumento che non esiste una letteratura né colta né accademica che si occupi in maniera specifica dell'Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi (Museo-Monumento del genocidio di Iğdır, nome ufficiale del monumento), se non un articolo di uno studioso azerbaigiano coinvolto nella realizzazione dell'opera. Parte del testo in questione, un estratto dalla pagina 5 alla 9, ricorre in un migliaio di siti internet, tra cui il sito ufficiale della città di Iğdır e quello statale del Ministero del Turismo turco; ma anche nei più celebri social network, in alcuni blog privati turchi e in altri blog esplicitamente antiarmeni, alcuni dei quali forniscono una traduzione del testo in inglese. In più della metà di queste pagine il testo è correttamente attribuito al suo autore, con un'indicazione bibliografica sempre identica nonostante non sia convenzionale e in alcuni tratti risulti addirittura anomala: «Giyasi, Prof. Dr. Cafer A.-; Iğdır Soykırım Anıt ve Müzesi, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 2000, s. 5-9». Tale coincidenza sembra supporre l'esistenza di una sola fonte per il testo, copiata indiscriminatamente più volte. La fonte rimanda a Jafar Ali Giyasi («Cafer» è la traslitterazione del nome dall'azebaigiano al turco), professore azerbaigiano di architettura, «Correspondent Member» dell'Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası (Accademia Nazionale delle Scienze Azerbaigiana), specializzato in storia e teoria dell'architettura medievale dell'Azerbaigian e del Vicino Oriente, scientificamente attivo anche in campo internazionale. Il volume che contiene l'articolo di Giyasi è stato pubblicato dall'Atatürk Araştırma Merkezi (Centro di ricerca Atatürk), organismo scientifico statale di Ankara.

Raggiunta la cima della doppia scalinata che incorona l'ingresso del museo-mausoleo, mi trovo di fronte alle enormi impugnature in cemento delle cinque spade metalliche. Al centro dello spazio ricavato tra le impugnature, al culmine di una piramide di vetri e metallo utile a illuminare le stanze del museo sottostante, è racchiuso (e protetto) il vessillo nazionale turco, l'*ayyıldız* (la stella e la mezzaluna). Trenta metri più in alto le punte delle spade metalliche convergono al centro, evocando con una ripida curvatura l'ossatura di un'appuntita cupola islamica. Mi rendo conto che se le spade fossero inquadrate dall'alto disegnerebbero una sorta di stella e, con la stessa prospettiva zenitale, completerebbe il simbolo del nazionalismo turco la mezzaluna disegnata dall'alternarsi di erba e marmo sulla collinetta. La fusione e l'evocazione di simbologie ottomane, turche e islamiche, è accurata e ridondante.

Quando scendiamo incrociamo alcune ragazzine (tra i sei e i dieci anni) che stanno salendo la scalinata. Appena raggiunta la cima, come si trattasse di un'azione collettiva divenuta consuetudine, iniziano a rincorrersi tra le spade, salendo e scendendo sulle sporgenze dei grandi manici di cemento tra urla e schiamazzi. Prima di montare in sella alla bici mi fermo ancora una volta a osservare l'ingresso del museo. I miei due accompagnatori – entrambi uomini, di venticinque anni circa – dibattono sulla possibilità che il museo sia definitivamente chiuso al pubblico dato che durante il *Ramazan bayramı* tutti i musei dovrebbero essere aperti. Nel frattempo tra i manici delle spade le ragazzine continuano a giocare, correre e gridare. Noi siamo gli unici adulti nelle vicinanze: le ragazzine devono essere venute sole. Mentre ci allontaniamo i miei due accompagnatori cercano di evitare le domande curiose sulla rivendicazione storica del monumento di cui, peraltro, sembrano aver preso coscienza oggi per la prima volta. Uno di loro, quello nato e cresciuto a Iğdır, di sua spontanea iniziativa conferma la mia impressione e ammette di non aver mai visitato il museo. Sapeva che c'era, sapeva dove era, sapeva cosa era; ma non sapeva più di questo. Quindi inizia a scherzare e divagare, rimproverando gli schiamazzi alle ragazzine che, a suo parere, non sembrano conoscere e rispettare ciò che il monumento simboleggia, cioè una tomba di martiri. L'altro mio accompagnatore, un insegnante proveniente dalla Turchia centrale trasferitosi da poco a Iğdır, è in maggiore difficoltà: data la nostra amicizia di lungo corso è per lui più faticoso fingere di non sentire le mie domande. Comprendo l'imbarazzo e comprendo che i due non si fidano l'un dell'altro più di quanto non si fidino di me: come mi svela l'insegnante quando restiamo soli è sempre rischioso parlare in pubblico di queste cose, specie per due che vengono da fuori, come lui e come me. Molta gente da queste parti è coinvolta in quella storia.

3 'Quella storia' nella provincia

La storia delle decadi di ostilità e massacri istigati dai governi ottomani e dai Giovani Turchi, che coinvolsero con ruoli antagonisti i curdi, gli armeni e le altre popolazione non musulmane dell'Impero ottomano e consolidarono un'ostilità oggi vecchia di un secolo, è un evento piuttosto noto alla storiografia e facilmente accessibile al lettore.[8] Meno nota è la storia locale di *Iğdır il*, uno dei territori che furono al centro di quegli avvenimenti, seppure con grosse differenze di ruolo a seconda del periodo.[9]

Così come possono essere approssimativamente ricostruiti, gli ultimi trecento anni della zona oggi nota come *Iğdır il* celebrano la storia di una piccola parte di un altopiano fertile, sia a livello economico che culturale, che sociale. A partire grossomodo dal Settecento il territorio dell'attuale provincia, non ancora diviso dal resto dell'altopiano lungo il corso del fiume Arasse, era particolarmente rigoglioso e produttivo e, assieme al resto dell'altopiano, era stato conteso a lungo da ottomani

8. Il genocidio degli armeni è un pezzo di storia condannato ad essere fonte di dibattito e scontri e di conseguenza è trattato con molta cautela dagli storici che si occupano dell'Impero ottomano o della Turchia moderna, ma anche da molti altri studiosi che, come nel mio caso, se ne occupano solo collateralmente. Una parte degli interessati supera l'impasse (a mio avviso storiografica, non storica) elencando i fatti, quindi proponendo le motivazioni delle due posizioni contrastanti (quella pro e contro l'uso del termine, dunque quella pro e contro l'esistenza di un genocidio). Un esempio di questo atteggiamento storiografico può essere trovato in autori molto noti come Paul Dumont e François Georgeon (2011, p. 670) o Erik J. Zürcher (2007, pp. 142-143). Altri autori come Stanford J. Shaw e Ezel K. Shaw (1977) hanno invece parlato esplicitamente di deportazioni, riducendo consapevolmente il problema ad una questione di numeri e non di intenzioni. Un testo che affronta in maniera competente la questione odierna del genocidio e impone una revisione dall'interno del problema è «Nazionalismo Turco e Genocidio Armeno» dello storico turco Taner Akçam (2004). Nel libro Akçam cerca di mostrare l'eventuale impatto che l'ammissione del genocidio degli armeni potrebbe avere sulla Turchia: ben oltre i rapporti con gli armeni, l'ammissione influirebbe negativamente sulla storia e la storiografia ufficiale turca, dunque sul mito di fondazione e sui mitici fondatori dell'identità nazionale turca; infine, l'ammissione comporterebbe probabilmente gravosi risarcimenti materiali. In ogni caso, per una presentazione del dibattito storico, storiografico e ideologico sul genocidio armeno rimando al saggio *La Turchia e il genocidio del popolo armeno. Un problema storiografico?* di Aldo Ferrari (2008) e, per un quadro più generale sul tema, suggerisco l'ultima opera di Akçam (2012).

9. Non esiste una documentazione storica specifica su Iğdır, in particolare per il periodo antecedente agli anni Venti, di cui io sia venuto a conoscenza. Costituiscono un'eccezione i testi sull'economia locale e gli studi morfologici compiuti dalle università turche, nonché alcune voci enciclopediche redatte oltre confine durante il periodo sovietico. Per la mia recente ricerca di dottorato presso l'Università di Bologna ho prodotto una parziale ricostruzione storica del territorio, non fondata tuttavia sull'analisi e la validazione delle fonti ufficiali locali, ma sul confronto tra la letteratura storica del Caucaso e i resoconti di diversi viaggiatori europei che visitarono la regione nel corso del XIX secolo. In questo paragrafo prendo spunto dai risultati ottenuti da tale ricerca, benché il testo della tesi sia ancora inedito.

Figura 3. Ragazzine giocano sull'Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi. Tra i manici delle spade è visibile l'*ayyıldız*, il vessillo nazionale turco (fotografia dell'autore)

e persiani, per poi stabilizzarsi sotto il dominio di questi ultimi. All'inizio dell'Ottocento l'intera pianura, grazie ai suoi limiti morfologici ben marcati a occidente, era ancora sottoposta al dominio persiano e, come i viaggiatori di quell'epoca narravano ai loro coevi, l'altopiano ai piedi dell'Ararat, attraversato dall'abbondante Arasse, era costellato di piccoli villaggi circondati da campi accuratamente coltivati, da chiese, luoghi di culto e monasteri cristiani; l'altopiano era un territorio popolato in gran parte da armeni e, in misura minore, da curdi e altre popolazioni. Durante questo periodo l'altopiano era la via d'accesso e la porta dell'Impero dello shah di Persia e negli importanti caravanserragli della provincia viaggiavano i diplomatici europei e le guarnigioni militari, gli aristocratici più curiosi e infine quegli scalatori che, forse per la prima volta nella storia, ambivano alle vette del Monte Ararat per il solo gusto della sfida alla natura e del successo dell'uomo.

Alla fine degli anni Trenta dello stesso secolo, tuttavia, il territorio venne invaso dall'esercito imperiale zarista, che prese in breve tempo possesso dell'intero altopiano, controllando e consolidando i suoi confini occidentali lungo l'arco di montagne di cui fa parte il Monte Ararat. L'invasione russa influì sostanzialmente sulla vita della popolazione locale. L'Impero concesse ai cosacchi alcuni terreni espropriati agli abitanti locali e si oppose allo stile di vita nomade di molte comunità curde della zona, ma vide allo stesso tempo un certo grado di integrazione nel modo di vivere e nelle abitudini religiose tra gli armeni del Caucaso e i russi, oltre alla crescita sostanziale delle infrastrutture stradali e ferroviarie locali. Ciononostante la vita nell'altopiano era ora meno pacifica che in precedenza: l'instabilità della più ampia regione caucasica sotto il dominio russo, le politiche riformatrici del periodo ottomano e l'accrescere dell'ostilità tra gli imperi già a metà secolo avevano iniziato a produrre consistenti migrazioni delle popolazioni locali tra le regioni anatoliche, russe e persiane. Nel frattempo Iğdır, divenuta posto di quarantena, consolidava il suo ruolo nella geografia dell'altopiano e all'inizio del nuovo secolo, con l'irrigidirsi dei confini e dei controlli e la militarizzazione della Transcaucasia e delle zone limitrofe, nonostante il numero di abitanti ancora ridotto Iğdır aveva ormai acquisito rilievo lungo la strada che univa l'Anatolia ottomana con il centro economico e culturale dell'altopiano, la città di Yerevan.[10]

L'inizio del XX secolo, tuttavia, avrebbe portato drastici cambiamenti in tutto l'altopiano e in particolare nella futura Iğdır, fino a quel momento un'insediamento di quarantena sotto il dominio prima della Russia e poi, per pochissimo tempo, della prima Repubblica Democratica di Armenia. In meno di due decadi infatti la città e il suo circondario, iniziali terre di rifugio per gli armeni e le altre popolazioni che fuggivano dai massacri e dalle deportazioni perpetrate dalle milizie ottomane e curde, divennero teatro di battaglie, scorribande e violenza. Alla fine degli anni Dieci la popolazione della regione era ridotta in miseria e la carestia e le conseguenti malattie precludevano un destino diverso dalla sofferenza e dalla morte per gli abitanti dell'altopiano, in particolare a occidente dell'Arasse. Nell'arco di qualche anno quest'ultima zona, in pratica l'attuale provincia di Iğdır, sarebbe stata annessa dalla nascente Repubblica Turca. Contribuì all'invasione l'instabilità politica e militare generata sul fronte opposto dalla rivoluzione russa e dai tentativi di indipendenza delle popolazioni transcaucasiche, oltre all'azione prima militare e solo in seguito diplomatica del generale ottomano Kazım Karabekir. A lui e

10. Cfr. «Իգդիր» in Haykakan Sovetakan Hanragitaran (1978).

a Enver Paşa, due tra i generali ottomani più coinvolti nell'opposizione e nei massacri degli armeni di inizio Novecento, il municipio di Iğdır avrebbe in seguito intitolato la sua via di comunicazione principale, quella che collega Doğubayazıt con Iğdır, quindi Iğdır con Erzurum e Kars.[11]

4 Seconda visita al museo dei martiri turchi

Aprile 2011. Dopo alcuni mesi di permanenza a Iğdır ho finalmente l'occasione di visitare il museo del genocidio turco compiuto dagli armeni. Ho letto su un giornale locale che il museo è stato riaperto dopo alcune operazioni di recupero della struttura, ma che l'allestimento interno non ha subito variazioni. Una domenica pomeriggio convinco due conoscenti ad accompagnarmi al museo, incurante del loro scarso entusiasmo. Uno di loro è Firat, l'insegnante presente anche alla mia prima visita al monumento; l'altro si chiama Alp ed è anch'egli un giovane insegnante in servizio a Iğdır. Nel periodo trascorso dalla mia prima

11. Kazım Karabekir (1882-1948) era figlio di un generale ottomano ed è stato un comandante ottomano della IX armata nell'Anatolia orientale prima di divenire insieme alle sue truppe la principale forza militare turca durante la *Kurtuluş savaşı*, la «Guerra di liberazione» (Zürcher 2007, p. 442). Durante i primi anni della repubblica Karabekir si oppose alle scelte politiche di Mustafa Kemal riguardo i territori sudorientali, formando un partito di opposizione che fu rapidamente messo al bando e i cui membri, Karabekir compreso, furono arrestati (Zürcher 2007, pp. 212-3). Nell'*Istiklal harbimiz*, il memoriale di Karabekir, il generale descrive la storia della Turchia e ridimensiona l'importanza e il ruolo di Mustafa Kemal (Zürcher 1986). A *Iğdır il* nome di Karabekir richiama la conquista e l'invasione nel 1920 dei territori della neonata Repubblica Democratica Armena e l'imposizione agli armeni del duro trattato di Aleksandropol', l'odierna Gyumri armena, che fu firmato prima della fine dello stesso anno da Karabekir in persona (Zürcher 2007, p. 187). Sempre Karabekir fu il delegato nominato dal nuovo parlamento turco per firmare il trattato di Kars, con il quale Iğdır e tutta l'area a ovest del corso dell'Arasse sarebbero divenute in modo definitivo parte integrante dei territori turchi orientali (Shaw, Shaw 1977, p. 357). *Karabekir caddesi* è il nome che ha la prima metà del percorso urbano della strada statale che collega Doğubayazıt con Iğdır, quindi Iğdır con Erzerum e Kars. La seconda metà del percorso è intitolata, come anticipato, a Enver Paşa. Enver Paşa fu un maggiore ottomano nella guerra dei Balcani, quindi generale e ministro della Guerra, oltre che antagonista di Mustafa Kemal. Personaggio di rilievo del Comitato dell'Unione e del Progresso, militarista, divenne uno degli «eroi della libertà» del 1908. Fondò una forza speciale dell'esercito ottomano, la *Teşkilât-ı Mahsusa* («Organizzazione Speciale») che divenne celebre per il suo ruolo attivo nel genocidio degli armeni ottomani (Dumont, Georgeon, 2011, p. 667; Zürcher 2007, p. 143; Ferrari 2008, p. 233). Panturchista, panislamista, nelle ultime fasi della Prima guerra mondiale strinse alleanze con i tedeschi e con i russi, per poi combattere questi ultimi proprio sul fronte orientale, a favore della fazione dei nazionalisti di Mustafa Kemal che stava per salire al potere. Le sue truppe occuparono anche l'Azerbaigian, essendo Enver Paşa convinto della possibilità di creare un nuovo impero turco-islamico, idea per il quale combatté fino alla morte (Zürcher 2007, pp. 166, 192-194).

visita sono venuto a sapere che, da queste parti, il museo è chiamato *kılıçlar*, *kılıçlar müzesi*, *kılıçlar anıtı* o *Iğdır kılıçlarını* – cioè, in italiano, «le spade», «il museo delle spade», «il monumento delle spade» o «le spade di Iğdır» – e ricorre l'uso di questi appellativi anche nei dialoghi dei miei due accompagnatori. Quando posteggiamo l'auto nel parcheggio antistante il monumento, un paio d'ore prima che il sole tramonti, il piazzale è deserto così come le stanze all'interno del museo, in cui è presente solo il custode. Una volta ancora l'impressione è che il *kılıçlar* sia tanto rinomato quanto poco frequentato.

Attraversato l'arco della porta d'ingresso mi trovo in un ampio corridoio su cui si aprono quattro stanze. L'ambiente è buio e i rivestimenti di pietra e marmo scuro lo rendono freddo e umido. Poco oltre illumina il corridoio la luce solare che filtra dal soffitto, offuscata, attraverso la piramide di vetri eretta tra i manici delle spade. La sensazione è quella di entrare in una cripta, piuttosto che quella accogliente di un museo di storia; ma, forse, è proprio un'impressione funebre quella che l'architetto aveva intenzione di trasmettere al visitatore. Sui muri ai lati dell'ingresso alcuni grandi pannelli di ottone recano una doppia incisione, in turco e in inglese, in cui con tono assertivo e nazionalistico è illustrato il contesto politico che diede vita all'ostilità tra turchi e armeni e che condusse al supposto massacro per mano armena dei turchi e dei turchi *oğuz*.[12] Il discorso proposto nell'incisione si articola in cinque punti: 1) un riepilogo dell'impegno e della disponibilità dimostrati dallo Stato turco nello stabilire pacifici e collaborativi rapporti di vicinato con gli armeni; 2) l'attacco alle ambizioni imperialistiche dei Paesi colonialisti (non meglio specificati, indicati altrove come «Paesi occidentali») che per perseguire egoisticamente i propri fini resero nemici gli armeni e i turchi che fino a quel momento «avevano vissuto come fratelli»; 3) l'accusa agli armeni del *Dashnaktsutyun* – un gruppo politico armeno risalente a fine Ottocento, per le autorità turche un'organizzazione terroristica – di aver compiuto i massacri di turchi le cui evidenti testimonianze sono state trovate nella provincia di Iğdır; 4) l'augurio e la speranza che tali testimonianze, assieme al museo e ai monumenti che verranno costruiti

12. I turchi *oğuz* sono parte delle divisioni teoriche e programmatiche introdotte dall'opera di Ziya Gökalp (1923), grossolanamente incorporate nell'ideologia nazionalista e panturchista turca. L'opera di Gökalp divide per tre gradi di prossimità razziale, culturale e linguistica l'universo turco: a) *Türkiyecilik*, i turchi nella Repubblica Turca, una nazione anatolica unita e omogenea per razza, cultura e territorio; b) gli *Oğuzlar*, i turchi *oğuz*, tra cui gli azeri, uniti da una comune cultura turca; c) *Turancılık*, i turchi turanici, le popolazioni parlanti le diverse declinazioni del turco, situate principalmente in Asia Centrale, contraddistinte dunque dalla discontinuità territoriale con la madrepatria turca e da partrimoni culturali sostanzialmente diversi.

per conservarne la memoria, diffonderanno la «verità storica»[13] su quanto accadde, soprattutto nei paesi del mondo occidentale; 5) un'ultima conclusiva polemica nei confronti degli scienziati armeni (in generale, senza ulteriori specificazioni) che non avevano accettato l'invito a partecipare al simposio di Iğdır, così come ad altri convegni in precedenza, e che in questa particolare occasione avevano indetto negli stessi giorni a Yerevan un convegno contro i turchi. Conclude l'incisione un lungo elenco di nomi, titoli e firme. Tra di esse appaiono politici locali, professori universitari, presidi e rettori di alcuni noti istituti accademici turchi.

Il simposio citato nei pannelli è lo stesso da cui nacque l'idea di edificare il monumento di Iğdır, realizzato solo nel 1997. Il convegno iniziò il 24 aprile del 1995, lo stesso giorno in cui ricorreva la giornata mondiale dedicata alla memoria del genocidio armeno, e si concluse due giorni dopo. L'incontro era stato significativamente intitolato «Simposio internazionale sulla verità storica e gli armeni»:[14] l'incontro fu dichiarato «internazionale», secondo quanto è dato sapere, grazie alla partecipazione, oltre a quella di docenti e ricercatori universitari turchi, dei loro omologhi provenienti dall'Azerbaigian e dal Nakhichevan; la «verità storica» e le conseguenti accuse sono invece sostenute e ribadite ancora oggi nelle stanze del museo, grazie ad una collezione di testimonianze, anche orali, raccolte in diversi modi e in diversi anni.

La prima stanza sulla destra è l'ufficio del custode del museo. La seconda, sulla sinistra, è una sorta di biblioteca commemorativa: al suo interno dovrebbero essere conservate, in delle bacheche, alcune decine di libri e pamphlet riguardanti i genocidi e alcuni oggetti risalenti al periodo interessato, come un fucile; in verità, la gran parte dei testi è

13. Sia l'espressione turca («tarihî gerçekler») che la traduzione inglese proposta dalle autorità turche («historical realities») danno adito a un problema di traduzione, amplificato dall'uso del plurale. In entrambe i casi, infatti, l'italiano potrebbe tradurre letteralmente sia con «fatti storici» che con «verità storiche», benché in questo secondo caso, soprattutto in relazione al contenuto del testo, il plurale non abbia senso: non esiste più di una verità e non è certo un concetto relativista quello promosso dal monumento. Se si sceglie però di tradurre con l'espressione «fatti storici», in questo contesto l'accezione torna ad essere quella di «realtà dei fatti», dunque di verità. Credo allora che, una volta esposto il problema di traduzione, la soluzione migliore in italiano, anche al fine di rendere evidenti le rivendicazioni turche, sia utilizzare l'espressione «verità storica».

14. Cfr. *Iğdır Tarihî Gerçekler ve Ermeniler Uluslararası Sempozyumu*, 1997, Ankara, Iğdır Valiliği. Un convegno simile per contenuti e finalità si era tenuto alcuni anni prima a Van. Tra il 1986 e il 1993, infatti, il Governo turco pubblicizzò numerosi scavi di fosse comuni nell'est turco. Ecco un elenco di quelli di cui sono a conoscenza (spesso riconoscibili sul luogo per una targa e un monumento simile ad un obelisco, alto qualche metro): 1986, Oba (Iğdır) e Alaca (Erzurum); 1988, Dumlu (Erzurum); 1990, Zeve o Zaviye (Van); 1991 Subatan (Kars); 1993 Timar (Erzurum).

incentrata sul genocidio turco-azero per mano armena. Le rimanenti due stanze sono poste in fondo al corridoio e, se non fosse per un pilastro, formerebbero un unico ambiente: al loro interno i quadri appesi lungo le pareti presentano riproduzioni di antiche fotografie di corpi massacrati e di militari che osservano i cadaveri e gli scheletri. In quest'ultima sala le iscrizioni riportano le date degli scatti e la presenza (non verificabile dalle piccole foto di scarsa qualità) di stranieri che attesterebbero l'accaduto. Una serie di fotografie è più recente delle altre. È ricavata in parte dalla scoperta nel 1986 da parte di un professore turco, Enver Konukçu, di una fossa comune nel paese di Oba, nei pressi di Iğdır, in parte dalle inchieste giornalistiche condotte dalla televisione di Stato turca nel corso degli anni Ottanta anche nelle altre regioni dell'est. In generale, tutte le foto di queste due sale mostrano fosse e scheletri, più o meno conservati o anneriti, più o meno composti o ammassati. Della scoperta della fossa di Oba restano oggi delle immagini, un video e un piccolo monumento sul luogo del ritrovamento. Al di là delle affermazioni ufficiali che rivendicano la presenza di alcuni oggetti con emblemi ottomani e musulmani, non c'è altra conferma tangibile della veridicità di quanto affermato delle autorità turche, cioè che le vittime fossero esclusivamente turchi, abitanti ottomani uccisi dagli armeni.[15]

Mentre sto curiosando tra il materiale esposto nelle diverse stanze, scopro entrambi i miei due accompagnatori intenti a scrutare da vicino due foto in bianco e nero affisse a una parete: nella prima immagine alcuni uomini osservano – schierati sul bordo di una fossa con le mani conserte e un atteggiamento mesto, di preghiera – l'estrazione di alcuni scheletri da parte di altri due uomini; nell'altra gli scheletri, puliti e ordinati, sono allineati di fronte a una fila di donne e ragazzi, sistemati in posa come in uno scatto per conservare un ricordo di famiglia. Mi avvicino e i due mi indicano un volto della prima foto: dicono che quell'uomo è un parente di un loro giovane collega e amico, ne sono certi. In effetti il viso dell'uomo nella foto è molto simile al giovane che, il giorno seguente, confermerà la presenza di suo padre e del nonno materno in quell'occasione. Le immagini furono scattate vicino al suo paese, rife-

15. Le dichiarazioni riguardo alla scoperta sono unilaterali e, per il loro carattere politico, parrebbero poco affidabili. Questa la dicitura sotto l'immagine: «Donne e bambini dal villaggio di Oba, in piedi di fronte alla fossa comune scoperta, condannano il genocidio armeno di fronte all'opinione pubblica mondiale. La preghiera è dedicata a quei paesi che sostengono le infondate rivendicazioni armene». La stessa dicitura è riportata anche da Benedetta Guerzoni (2005) in un breve excursus sull'uso delle immagini del genocidio armeno da parte delle autorità turche che può essere utile consultare. Personalmente, tuttavia, non condivido la continuità nella visione turca dell'alterità armena che è data per scontata e ribadita nell'analisi delle immagini proposta da Guerzoni.

risce il ragazzo senza aggiungere altro, se non qualche accenno che fa intuire una cieca fiducia nella «verità storica» così come raccontata dal *kılıçlar*, così come trasmessa da padre in figlio nella sua famiglia di – remote – origini azere.

La sera stessa della visita scopro che molto del materiale esposto nel museo del *kılıçlar* è reperibile in internet. Anche i filmati prodotti dalla televisione statale, corredati di interviste agli abitanti del luogo, possono essere facilmente reperiti sui più noti social network internazionali. Alcuni di questi filmati sono servizi di approfondimento per la televisione, altri sono documentari più ambiziosi: in entrambi i casi la finalità è promuovere la stessa «verità storica» del *kılıçlar*, dunque negare il genocidio armeno.[16] Nella parte che riguarda Iğdır e la scoperta della fossa comune di Oba di questi documentari, la narrazione insiste sulla presenza di scheletri di vecchi, adulti e bambini, uomini e donne, per rivendicare il carattere non militare dei massacri compiuti dagli armeni. La nazionalità attribuita alle vittime – benché in quel periodo non si fossero ancora assestate le attuali divisioni nazionali – è basata sul ritrovamento tra i cadaveri di alcuni simboli ottomani o musulmani (ad esempio un porta sigarette con l'*ayyıldız*, la stella e la mezzaluna, o un *tespih*[17]). Tra i documentari e le pagine di internet dedicate a queste tesi, un documento in particolare è citato in relazione al *kılıçlar:* è un estratto di un saggio di Jafar Ali Giyasi, professore azerbaigiano che avrebbe partecipato al convegno del 1995 e che, in seguito, si sarebbe occupato di progettare il monumento. L'estratto è ricorrente in internet, pubblicato online da siti ufficiali come quelli del ministero, così come da blog collettivi e personali, tutti incentrati sulla stessa tesi. Il sito internet ufficiale del Ministero turco per il Turismo e la Cultura riporta una tra le più lunghe citazioni di quel testo.[18]

In generale, tuttavia, il materiale raccolto sulle vicende che sarebbero alla base della costruzione del *kılıçlar*, in particolare dunque le testimonianze orali, racconta di massacri e fosse comuni sparse principalmente

16. Alcune di queste interviste sono presenti anche sul celebre sito di condivisione video `www.youtube.com`, nonostante l'accesso a questo sito sovente sia stato censurato dall'autorità statale a causa di alcuni video critici nei confronti del nazionalismo turco. Uno dei servizi televisivi a cui faccio riferimento (in versione sottotitolata in inglese) è visibile all'indirizzo `https://www.youtube.com/watch?v=Acsn-De8vCQ` (2013/04/22).

17. Il *tespih* è una collana composta da 11, 33 o 99 grani, simile al rosario cristiano, molto comune nell'islam e in particolare in Turchia, supportato dalle influenze sufi.

18. Faccio riferimento al saggio citato *supra* nella nota 6, reperibile in lingua inglese sul sito internazionale del Ministero della Cultura e del Turismo turco: `http://www.kultur.gov.tr/EN,32269/igdir-genocide-monument-and-museum.html` (2013/04/22).

tra Van e Kars. La provincia di Iğdır sembra essere stata toccata solo in modo liminale dagli accadimenti presi in considerazione dalla rivendicazione storica turco-azera. Eppure, forse per la sua storia di continue conquiste e pretese territoriali di inizio secolo, forse per la vicinanza alla frontiera armena e a quella azera del Nakhichevan, Iğdır è diventata il centro simbolico di tutte quelle rivendicazioni storiche. Firat sostiene che nelle giornate di sole il bagliore del *kılıçlar* sia visibile fin dalle finestre delle case armene, o almeno questo è quanto ha sentito dire da un docente di Iğdır durante un seminario di aggiornamento a cui aveva partecipato qualche settimana prima.

In ogni caso il museo di Iğdır contiene molte delle controverse rivendicazioni turche sul genocidio armeno e alcune copie dei materiali che, scientificamente, dovrebbero provarle – ovvero, più realisticamente, dei materiali che dovrebbero convincere il visitatore della «verità storica» proposta nei pannelli di ottone all'ingresso.[19]

5 L'armeno cristiano e l'armeno sovietico

Complice il coinvolgimento del loro collega nelle vicende celebrate dal *kılıçlar*, durante tutta la visita i miei due accompagnatori hanno intenzionalmente sviato i nostri discorsi dalla questione armena. Io non ho insistito, incentivato al riserbo dalla presenza costante, un passo appena dietro le nostre spalle, del custode del museo. Tuttavia, nel viaggio in auto sulla strada del ritorno la diffidenza verso la ricostruzione storica del *kılıçlar* diventa l'argomento della nostra conversazione, seppure con due prospettive differenti. Per Firat la diffidenza verso la storia raccontata dal *kılıçlar* si inserisce in realtà nella più ampia diffidenza verso l'informazione e la conoscenza su quegli anni che, a parer suo, non può essere ricostruita con sufficiente certezza a causa dei pochi documenti rimasti e di altri problemi. Firat sposa l'incertezza, non si allontana dalla versione ufficiale turca e dà voce ad una teoria molto comune tra i negazionisti del genocidio armeno. Per Alp invece, l'altro insegnante che mi ha accompagnato, il problema è la funzione che ha assunto la storia di quegli anni in Turchia. Secondo lui la produzione della storia da parte degli organi ufficiali dello Stato è sempre stata legata a schieramenti politici nazionali e internazionali, a ragioni ideologiche, allo scontro con gli armeni così come a quello con i russi, più che al concetto di «verità

19. Una certa «filosofia della minaccia» e le questioni riassunte nel espressione «Sindrome di Sèvres» soggiaciono alla narrativa storica proposta dal monumento (cfr. Akçam 2004, pp. 20-24).

storica». Per sostenere le sue tesi di fronte all'espressione contrariata di Firat, Alp gli fa notare come il discorso pubblicato sulle targhe all'ingresso fosse incentrato sulla politica internazionale e fosse tematizzato sulle accuse e sull'assunzione di colpe e non sui reali avvenimenti. Firat adduce a suo favore le immagini della sala, ma Alp le scredita. Un secondo dopo, appena i due placano il loro breve battibecco, esprimono entrambi curiosità per la mia opinione a riguardo; sono soprattutto curiosi di conoscere quale sia l'opinione più diffusa in Europa tra le persone comuni e non tra le autorità. Mentre cerco invano di presentare in maniera equilibrata le opinioni occidentali sulla storia e sui rapporti tra Armenia e Turchia, vengo interrotto dai due amici, per i quali sembra che io non abbia colto il punto. Per Alp e Firat il cristianesimo predominante in Occidente induce sia l'Europa che gli Stati Uniti a sostenere a priori la causa armena. Il cristianesimo e gli armeni emigrati a occidente sono il fondamento di tale diatriba e allo stesso modo l'ostilità religiosa europea è il fattore che separa la Turchia dall'Europa più del rispetto della libertà di parola o di stampa. Ribatto in maniera critica a questa loro invettiva così esasperata, soprattutto perché diverge dalle posizioni che hanno già espresso in mia presenza in molte altre occasioni. L'inasprirsi della questione religiosa tra cristianesimo e islam mi sembra sul momento essere fomentata dalla questione armena, più che esserne una causa. Inoltre realizzo come da una certa distanza il cattolicesimo italiano, il protestantesimo tedesco e l'anglicanesimo britannico siano sfumature non percepite di un solo colore e l'ateismo o l'agnosticismo non siano caratteri dell'Europa presi in considerazione. Allo stesso modo, nella prospettiva dei rapporti turco-armeni, anche le differenti posizioni istituzionali tra i numerosi Stati europei, oltre alle divergenze politiche e sociali interne agli stessi, sono annullate. Per tutta la durata del viaggio in auto mi ritrovo mio malgrado nella loro stessa condizione di soggetto etnografico: depredato della mia individualità, rappresentante di tutto quello che è per loro occidentale, nel mezzo di una controversia allo stesso tempo inconsistente nei termini e radicata nelle posizioni.

Un attimo di distensione arriva poco dopo, quando, ancora al cospetto di Firat, Alp riprende il discorso da un nuovo punto di vista: al fascino esotico che Firat aveva sempre manifestato per l'universo europeo, si sostituiva in Alp il fascino esotico per il socialismo sovietico. Così, partendo dalle ideologie comuniste di cui era un accanito sostenitore, Alp giungeva a riconoscere il fascino che su di lui esercitava l'Armenia in quanto società ex sovietica. Il trascorso socialista della nazione cristiana del Caucaso, l'essere stata parte dell'Unione Sovietica e l'aver vissuto a lungo sotto i principi del socialismo russo, erano un magnete per la coscienza rossa di Alp. Quando ormai stiamo arrivando a Iğdır, Alp riba-

disce la sua presa di posizione ancora una volta, sorprendendo Firat e in parte anche me, che in precedenza avevamo interpretato la sua ultima affermazione come un discorso volto principalmente a stemperare i toni: seduto sui sedili posteriori Alp si sporge in avanti e, mentre sto guidando, mi chiede di coinvolgerlo se mai decidessi di visitare l'Armenia, anche in futuro. Firat rimane in silenzio.

Raggiunto il centro di Iğdır, mentre rincasiamo, Alp riprende il discorso e mi indica un mercato curdo lungo *Karabekir caddesi*, la via intitolata al generale ottomano. Dice che il mercato si chiama, o era chiamato, il *rus pazarı*, il «mercato russo». Secondo Alp su quei banchi un tempo si vendeva la merce che proveniva dal confine russo, ma ora non si trovano più né prodotti né cimeli. Alp non fa riferimento al passato russo di Iğdır e nemmeno sa specificare gli anni in cui quel commercio era attivo. In ogni caso, d'accordo con Firat, ci fermiamo a visitare il mercato conciliando la mia curiosità con la necessità di uno stendibiancheria nuovo.

La prima parte del mercato è una via sterrata i cui lati sono occupati da una schiera di piccole costruzioni di legno e di altri materiali di recupero; di fronte a ognuna di esse vi è una bancarella per esporre la merce, coperta da una tenda di tela o plastica. Al termine della strada su cui affacciano le bancarelle, il *rus pazarı* si apre in un isolato di piccoli edifici di cemento e legno, alti uno o due piani. L'isolato si presenta alla vista come un unico blocco dato che al centro, tra gli edifici più vecchi, la scacchiera di strade è ombreggiata dai teli di plastica appesi ai tetti e ad altri pali di fortuna. Nel suo complesso il *rus pazarı* è un mercato abbastanza ampio e molto frequentato. Tuttavia, appena concludo la visita, sono costretto a constatare con Alp che non è rimasta una sola traccia dei contatti e dei commerci stranieri, russi, armeni o socialisti che fossero (forse un pensiero ingenuo, comunque vivido quando ci si trova a pochi chilometri dal confine). Nel *rus pazarı* di Iğdır non ci sono tracce di un passato che possa giustificarne il nome d'oggi: non nelle forme architettoniche, tanto meno tra i venditori o tra la merce esposta.

6 Il paesaggio e le abitudini: l'identità della provincia

Visto da lontano, conosciuto attraverso il suo nome, il *rus pazarı* suggerisce la permanenza nella Provincia di Iğdır di un passato diverso dal presente turco: una sorta di traccia storica, una memoria sociale iscritta nel territorio. Tuttavia, visitato di persona, lo stesso *rus pazarı* riduce drasticamente la sua capacità di evocazione al suo nome. In pochi minuti il *rus pazarı* diventa così un segnale della scomparsa da *Iğdır il* di ogni traccia storica che risalga a più di un secolo fa. Una rapida visita della città confer-

ma questa ipotesi: non si trovano edifici che possano risalire ad un periodo precedente agli anni Trenta. Inoltre, nella maggior parte dei palazzi del centro urbano e della periferia, domina la ben nota edilizia repubblicana turca: l'uso di calcestruzzo armato, stucco colorato e infissi di PVC bianchi non è altro che la base per le variazioni sul tema del condominio turco all'occidentale, un tratto del paesaggio che ha invaso l'Anatolia lentamente ma inesorabilmente solo in seguito alla fondazione della Repubblica – così come è successo con la pavimentazione in mattoni di cemento delle strade centrali, anch'essa diffusa a macchia d'olio da Izmir a Van, a Iğdır.[20] Nel centro e nella prima periferia non ci sono dunque stabili risalenti al XIX secolo o prima: non un'abitazione privata, né una caserma, neppure un luogo di culto – tutti elementi che, rileggendo il passato della provincia, non potevano essere del tutto assenti. Anche la toponomastica turca, fortemente nazionalista come nel caso di *Kazım Karabekir caddesi* e *Enver Paşa caddesi*, di certo non celebra il passato armeno e curdo di *Iğdır il*.[21]

Nei paesi sparsi per la campagna circostante resistono ancora oggi alcuni edifici più antichi, con le pareti in mattoni pieni e il tetto ricoperto da legna e terra, ma sono inutilizzati o usati come stalla per il bestiame familiare. Queste piccole case private, pur suggerendo una soluzione di continuità con il passato almeno nei luoghi della vita contadina, non presentano tuttavia alcuna connotazione culturale o sociale: tutte simili per forma e dimensione, all'interno conservano solo le mura spoglie, mentre sui tetti sono cresciute abbondanti le erbacce, simbolo dell'abbandono.

Anche allargando ulteriormente la prospettiva, in tutto il panorama antropizzato di *Iğdır il* non sono rinvenibili molte tracce significative di una vita differente da quella turca repubblicana, mentre sono almeno in parte ancora presenti, nonostante l'azione egemonizzante sovietica, nell'altopiano al di là del fiume, oltre il confine, ma anche in altre zone, seppure in maniera limitata, come nei territori di Kars e Van.[22]

20. Uno spunto visivo sulla diffusione dell'architettura condominiale nella Turchia anatolica è visibile in parte della recente opera del fotografo inglese George Georgiou (2010), pubblicata in Italia con il titolo di *Fault Lines/Turchia/Est/Ovest*.

21. Per i due generali, cfr. *supra* nota 10. Un ulteriore esempio è il giardino alberato posto nella piazza centrale di Iğdır, chiamato Haydar Aliyev Parkı. Haydar Aliyev è un ex presidente della Repubblica azerbaigiana, ma soprattutto è stato l'uomo al comando del Nakhichevan dopo il crollo dell'Unione Sovietica e un personaggio di spicco nelle diatribe territoriali iniziate in quegli anni con l'Armenia.

22. A mio parere l'annessione della provincia di Iğdır avvenuta solo alla fine degli anni Venti del Novecento ha indotto le autorità turche a una maggiore perizia nella cancellazione delle tracce esistenti rispetto ad altre province che erano da più tempo parte dei territori ottomani. A questa considerazione deve essere però sommata l'influenza devastante che le guerre e le battaglie possono aver avuto sul paesaggio di Iğdır negli anni precedenti la sua annessione.

Nel paesaggio di *Iğdır il* le tracce rimaste oggi di un passato che si può ragionevolmente pensare eterogeneo e diversificato – della convivenza religiosa e culturale in una zona di passaggio e collegamento, delle reti commerciali – o non sono presenti o sono davvero poche, relegate alle zone meno abitate della provincia. Per chi li cerchi, li sappia riconoscere e interpretare, sono solo due i segni che ancora oggi raccontano la storia del territorio di *Iğdır il*: il caravanserraglio – benché recentemente sia stato reso inaccessibile dall'esercito – è l'ultimo ricordo di una terra di passaggio, solcata da eserciti, commercianti, viaggiatori e diplomatici; le fondamenta della chiesa armena – di cui oggi restano esclusivamente poche pietre riconoscibili sulla base di indicazioni terze tratte da opere di inizio secolo – sono invece la tracce di un società armena in diretto contatto con quella turca e curda che abita oggi la provincia.[23]

Ad ogni modo, la narrazione repubblicana della storia della provincia non è iscritta solo nel paesaggio, negli edifici e nella toponomastica. Fin dai primi anni di inserimento scolastico l'educazione statale turca agisce con veemenza nei confronti dei suoi studenti per promuovere la visione nazionale del passato, per costruire e diffondere, dunque, un'immagine solida da porre a fondamento dell'identità turca odierna. In questo contesto pedagogico la storia politica o sociale locale della provincia non è, almeno nel caso di Iğdır, un argomento di interesse autonomo o di pubblico dibattito, ma solo un modello della più ampia storia nazionale turca. Anche le opinioni di Alp sulle rivendicazioni internazionali del *kılıçlar* a scapito di quelle locali sembrano evocare questa riduzione della storia

23. Di questi edifici restano soprattutto alcune immagini di inizio Novecento, che documentano lo stato di degrado delle opere in vari anni. L'assenza di costruzioni si registra anche in zone come quella del caravanserraglio o della chiesa, divenute in seguito disabitate (cfr. Kalantar 1994, pp. 69-74). Tale assenza di edifici più vecchi di un secolo, che siano in qualche modo funzionali e riconducibili ad una determinata società – come una chiesa, una moschea o un palazzo – necessita tuttavia un chiarimento: la descrizione fornita sembrerebbe riguardare solo la questione armena, creando un'immagine mitica e falsata di un altopiano ancora una volta caratterizzato dall'integrità etnica. Ad ogni modo la *Haykakan Sovetakan Hanragitaran* (1978, IV, Yerevan, Armenian Academy of Sciences, p. 308) riporta la presenza di tre chiese in città che dovrebbero essere facili da individuare e di cui invece non c'è più traccia. Non sono presenti sul territorio neanche antiche moschee e edifici istituzionali del periodo persiano od ottomano. I più vicini sono l'*İshak Paşa Sarayı*, il palazzo del paşa di Eski Bayazıt, a sud, e il *Kars Kalesi*, il castello di Kars, a nord. Tuttavia, come ho già scritto in precedenza, è necessario tenere conto degli effetti devastanti della guerra, del dominio zarista, ma soprattutto del carattere nomade (o in linea di massima non stanziale, almeno sul lungo periodo) di molte popolazioni musulmane che abitavano sulla zona. Le comunità curde locali, ad esempio, per abitudini di vita e sostentamento raramente si potevano dire interessate alla costruzione di edifici o punti di riferimento che fossero simboli della propria identità collettiva e che fossero capaci di resistere in qualche modo al tempo; neppure hanno una documentazione della loro storia pari a quella armena. Ma tutto ciò non deve trarre in inganno sulla loro effettiva presenza come membri della società.

locale a *exemplum* della storia nazionale.[24] Ciononostante, l'impronta che lo Stato impone attraverso l'educazione è un fenomeno dalle caratteristiche diverse al tema qui presentato: la sua cifra è infatti una narrazione comune a tutta la nazione, diffusa in maniera omogenea sul territorio turco e non esclusiva della provincia. Evitando dunque una digressione troppo lunga sulla scuola turca come veicolo dell'identità dello Stato, può essere sufficiente accennare ad alcuni aspetti locali che possono rendere evidente l'importanza con cui in Turchia l'istruzione pubblica diventa uno degli strumenti della cittadinanza civile, dunque della visione di se stessi in quanto cittadini e dell'*alter* in quanto straniero.

Il modo in cui l'educazione dell'obbligo si realizza in Turchia richiama, senza troppe allusioni, l'assimilazione culturale dell'ideologia kemalista – l'impegno civile, militare e ideologico che furono alla base della fondazione della repubblica e della creazione della cittadinanza turca. In ogni scuola di *Iğdır il* la giornata degli studenti inizia con la recita dell'*Andımız* (letteralmente: «la nostra promessa»), il giuramento allo Stato. Ogni mattina, attraverso parole e movimenti del corpo mutuati dall'universo militare, ogni (giovanissimo) cittadino turco ringrazia pubblicamente il padre fondatore, Atatürk, e rivendica i propri doveri nei confronti della sua patria. Il lunedì mattina e il venerdì pomeriggio l'*Andımız* è accompagnato dall'inno nazionale, che apre e chiude la settimana di lavoro, simbolicamente rappresentata dalla bandiera turca issata dall'insegnante all'inizio di ogni settimana e ammainata alla fine. L'operazione di educazione disciplinare e intellettuale continua in classe grazie all'interposta presenza – tramite le sue immagini – dell'uomo che da sempre incarna i valori del nazionalismo turco: Mustafa Kemal Atatürk. La familiarità degli studenti con l'identità nazionale promossa da Mustafa Kemal non si limita infatti alle parole di devozione dell'*Andımız*: in ogni classe – così in quelle di Ortaköy, così nell'ufficio degli insegnanti – tre quadri collocati sopra la lavagna ripropongono i valori dell'*Andımız* e la loro personificazione nel corpo e nella vita di Mustafa Kemal. Ma ancora più importante è il compito assunto dall'*Atatürk köşesi* (l'angolo di Atatürk), un poster che racconta attraverso una ventina di figure la vita del fondatore della patria, illustrato dall'insegnante agli allievi durante delle apposite lezioni. L'*Atatürk köşesi* è diventato

24. Altrove la stessa produzione di una storia unica e nazionale può essere celebrata in modi diversi. Tra i più noti vi è il conferimento di titoli onorifici ad alcune città dell'est, come l'odierna Gaziantep. In quel nome entrato in uso solo con l'avvento della repubblica si è fuso l'antico Antep, il nome storico della città tutt'ora in uso tra i turchi dell'est, con il termine *gazi*, che significa all'incirca «eroe di guerra», «guerriero vittorioso», «veterano», in riferimento alla *Kurtuluş Savaşı*, la Guerra di liberazione del 1919-1922 (altri casi simili riguardano ad esempio Kahramanmaraş, «l'eroica Maraş», oppure Şanlıurfa, «la gloriosa Urfa»).

anche un modo di dire ricorrente per indicare tutte le zone – presenti per obbligo in ogni edificio pubblico, ma anche in molti uffici privati e in alcuni abitazioni – dove si concentrano le immagini del padre fondatore, bandiere e stendardi, testi di inni e poesie alla sua figura, insieme a qualsiasi altro elemento che richiami il nazionalismo kemalista.[25]

La diffusione delle immagini di Atatürk e la venerazione che esse destano sembra evocare modi e atteggiamenti della devozione religiosa, un'impressione che potrebbe essere rafforzata dall'assenza di un'iconografia religiosa nella dottrina islamica sunnita hanafita, dominante in Turchia. Di fatto l'islam sunnita, nonostante non sia ufficialmente la religione di Stato, è l'unico credo a vedere riconosciuta una legittimità e una storicità confluenti nella formazione della cittadinanza turca (cfr. Zürcher 1999; Aktürk 2009). Richiami all'islam appaiono in maniera esplicita nell'inno nazionale,[26] così come nei testi utilizzati nella scuola pubblica,[27] e in molte delle più diffuse immagini di Atatürk in cui una luce divina illumina lo sguardo del *pater patriae* turco, o semplicemente nella terza figura dell'*Atatürk köşesi* appeso nelle scuole della provincia, che mostra la carta di identità di Mustafa Kemal, la prima carta di identità emessa dalla Turchia moderna: sul documento, ieri come oggi, un riquadro segnala la *din*, la religione dell'individuo a cui la carta appartiene; nel caso di Mustafa Kemal, padre dei turchi e della laicizzazione dello Stato, c'è scritto, a chiare lettere, *İslam*.

Questa ambigua posizione dell'islam sunnita nei confronti dell'identità turca non è semplicemente iconografica né si risolve nell'interpreta-

25. Il primo a occuparsi di tale narrazione fu lo stesso Atatürk, con il cosiddetto *Nutuk*, il «discorso»: un discorso di trentasei ore e trentuno minuti recitato dal 15 al 20 ottobre del 1927 di fronte all'assemblea dell'allora partito unico, il Cumhuriyet Halk Partisi, nel quale Mustafa Kemal descrisse in prima persona e in modo iperbolico l'eroica lotta per l'indipendenza turca e il suo ruolo all'interno di essa (Adak 2003).

26. L'*İstiklâl Marşı* («Marcia dell'indipendenza») è l'inno adottato ufficialmente due anni prima della fondazione della repubblica e in seguito mantenuto. È stato composto da Mehmet Akif Ersoy, poeta «panislamista molto apprezzato negli ambienti fondamentalisti» (Zürcher 2007, p. 326). Inoltre, il testo «trasuda un forte sentimento religioso e una violenta invettiva antioccidentale» (Zürcher 2007, p. 326). In realtà è consuetudine in Turchia recitare solo le prime due strofe delle dieci che compongono il poema, omettendo in tal modo sia le espressioni più aggressive nei confronti degli Stati a occidente che i più espliciti riferimenti religiosi all'islam.

27. Questo aspetto emerge anche nell'analisi proposta da Sam Kaplan (2005) sui libri di testo per lo studio della religione nelle scuole statali turche. Nel libri presi in analisi, secondo quanto riportato da Kaplan, si sostiene che «the Turkish people have an innate spiritual affinity to islam» (Kaplan 2005, p. 669). La fede nell'islam (anche se inizialmente identificata nel mondo arabo) sembra impedire la realizzazione del «Turkish öz, or primordial ethos» (Kaplan 2005, p. 670), ma per altri aspetti, non necessariamente contemporanei al primo, sembra divenire una componente necessaria per la sua realizzazione.

zione personale, privata, domestica: la *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Direzione per gli Affari Religiosi) rappresenta entrambi gli opposti aspetti (Davison 2003, pp. 337-338): da un lato l'esistenza dell'ufficio statale determina il controllo dello Stato sulla religione in Turchia; dall'altro rappresenta una forma di riconoscimento istituzionale, peraltro egemonico ed esclusivo, dell'islam sunnita. Ognuno di questi elementi, di fatto, conduce al limite la dicitura costituzionale di repubblica democratica laica (cfr. Kadritzke 2008) e crea un conflitto locale tra la religione più in generale, elemento della cittadinanza turca, e l'identità azera, musulmana ma sciita, rivendicata da molti abitanti della provincia; un conflitto, tuttavia, destinato a non essere preso in considerazione quando è posto di fronte al carattere cristiano della rivitalizzata opposizione tra turchi, turco-azeri, azeri e armeni.

7 L'eco del crollo sovietico

Di concerto con il paesaggio antropizzato, i modi dell'educazione statale e le immagini di Atatürk formano quell'impronta della cittadinanza turca che (nonostante possa essere parzialmente rigettata, ad esempio, dagli abitanti turco-azeri di *Iğdır il*) contribuisce in maniera fondamentale alla narrazione storica promossa dal *kılıçlar*, dunque alla visione locale di una profonda alterità tra cittadini turchi e armeni. Tuttavia, nonostante l'opposizione turco-armena sia presentata oggi dalle autorità e dai singoli come un rapporto sempre esistito e immutato nel tempo – quasi fosse una realtà ontologica inestricabile dalla stessa identità turca e dipendente solamente da essa – nel corso di un secolo sono avvenuti alcuni fondamentali cambiamenti. Concentrando l'attenzione sulle date della scoperta della fossa comune di Oba (1986), su quelle dell'organizzazione del simposio (1995) e sulla costruzione del *kılıçlar* (1997), piuttosto che sulla «verità storica» che tale museo propone, diventa evidente che in quell'arco di anni avviene, in maniera discontinua con il passato, una rivitalizzazione del rapporto conflittuale tra turchi e armeni.

L'onda d'urto causata dall'implosione sovietica a fine anni Ottanta portò ad una sensibile rivoluzione sociale, politica e amministrativa anche nell'est-nord-est turco. In tutto il Caucaso del sud il collasso del potere sovietico concesse a milioni di persone la libertà di esprimere le proprie ambizioni nazionalistiche e i propri particolarismi etnici, a lungo repressi. Dissolta la superficie di omogeneità comunista riemersero oltre confine quelle ambizioni e quei particolarismi locali che alcune oligarchie sfruttarono per (ri)legittimarsi politicamente. In questo con-

testo la Turchia aprì inizialmente un varco lungo il confine armeno, in corrispondenza della linea ferroviaria Kars-Gyumri, e per un breve periodo sembrò prossima anche l'apertura del ponte sull'Arasse più vicino a Iğdır. La repentina chiusura dell'attraversamento ferroviario tra Turchia e Armenia, conseguenza dell'inasprirsi delle ostilità tra Armenia e Azerbaigian e delle successive rivendicazioni territoriali da parte armena, cancellò temporaneamente l'opportunità per Iğdır di vedere aperto il suo confine orientale. Inoltre lo Stato turco si avvicinò in modo esplicito alla ben più ricca Baku, creando nelle vicinanze di Iğdır un corridoio tra il territorio di Iğdır e quello dell'exclave azera del Nakhichevan. Nel frattempo, sotto l'egida di un rinato patriottismo turco orientale, l'instabilità sociale e la nuova vicinanza tra turchi, turco-azeri e azeri produsse in alcune formazioni politiche turche di estrema destra la rinascita del panturchismo irredentista, che si associò a quello «solidale» dei poteri ufficiali (Landau 1995, p. 194).

Il 27 maggio 1992 il distretto di Iğdır raggiunse la sua indipendenza amministrativa da Kars,[28] dando vita all'attuale *Iğdır il*. Infine, come anticipato, nel 1995 a Iğdır si tenne il «Simposio internazionale sulla verità storica e gli armeni» e nel 1997 si inaugurò il «monumento e museo dei martiri turchi massacrati dagli armeni», simbolo del passato delle popolazioni musulmane nella provincia di Iğdır e, in particolare, del legame turco-azero, un legame tra due gruppi etnici (e un'ideologia panturca) politicamente e socialmente rigenerati al fine di poter stringere tra di loro quello stesso legame che è alla base della loro riproposizione.

L'insieme di questi eventi testimonia un profondo cambiamento nella società locale in seguito alla dissoluzione della cortina di ferro. Le frontiere semantiche poste tra la società locale turca e le popolazioni del Nakhichevan, dell'Azerbaigian e dell'Armenia subiscono un profondo cambiamento che si riflette nella concezione della società locale di tutto l'est turco a contatto con le ex Repubbliche sovietiche (cfr. Yalçin-Heckmann 2012, p. 1732). Di fatto, nei decenni in cui lungo il corso dell'Arasse era calata la cortina di ferro, l'immaginario locale aveva grossomodo amalgamato le genti al di là del confine in una sola immagine pseudosovietica – nonostante oltre quel confine crescessero già i sentimenti nazionalisti. Nel momento stesso in cui scompare il

28. Nonostante la profonda cesura di inizio Novecento e l'annessione allo Stato turco, Iğdır e il circondario non ebbero un proprio riconoscimento amministrativo all'interno della giovane repubblica. Durante i primi dieci anni di governo turco il territorio dell'altopiano, che si può supporre in larga parte disabitato e devastato, rimase sotto il controllo amministrativo della vicina Bayazıt (insediamento oggi spostato a est, come suggerisce il nuovo nome Doğubayazıt), mentre alla fine degli anni Trenta divenne parte della regione di Kars. Questa divisione perdurò fino agli anni Novanta.

presupposto di tale visione e l'effervescenza rivoluzionaria dell'Armenia torna percepibile oltre confine, con l'avvento dello spettro di un contatto sconosciuto e impensato nei cinquant'anni precedenti, torna l'urgenza istituzionale di rivitalizzare il contrasto turco-armeno, anche solo per consolidare le rivendicazioni territoriali di *Iğdır il*. Di fronte a tali avvenimenti, il reiterarsi del non contatto causa la totale mancanza di argomenti atti a costruire una nuova alterità armena: manca il fondamento dell'alterità, cioè l'esperienza. Si recuperano allora le opposizioni di sempre, in particolare quelle religiose, fondate nella forte cristianità armena e nella commistione di Stato e islam nell'identità turca nazionale.

Per Alp e Firat – detentori di un doppio ruolo in provincia, quello di cittadini e di insegnanti, dunque di consumatori e produttori di quell'impronta turca – l'appartenenza religiosa armena condivisa con l'Occidente europeo è il fulcro dell'opposizione turco-armena. Così, nonostante i due giovani abbiano inizialmente manifestato diffidenza nei confronti della storia raccontata nel museo, l'alterità armena che ripropongono è strutturata sullo stesso fondamento della narrazione nazionalista del loro passato espressa dal museo, dai libri di scuola e dal paesaggio. La comparazione tra le opinioni espresse dal *kılıçlar* e quelle di Alp e di Firat genera un'opposizione tra turchi e armeni che, in maniera del tutto indifferente alla storia e ai cambiamenti, sembrerebbe essere giunta immutata dal primo Novecento fino ad oggi, ma che in realtà è frutto di una rivitalizzazione conseguente al collasso dell'Unione Sovietica.

Gli ampi spettri delle appartenenze religiose cristiane e islamiche si pongono allora come elementi di continuità tra l'inizio del XX secolo e oggi, mentre – a partire dai confini dei territori interessati e dalle popolazioni, fino agli ordinamenti politici e al tipo di economia – tutto nel frattempo è sostanzialmente cambiato. Questa visione destoricizzata dell'alterità, promossa sia localmente che ufficialmente, benché si fondi su un certo riallineamento tra le ideologie panturchiste di inizio Novecento e quelle attuali di una certa destra ultranazionalista, rischia di celare un importante avvenimento storico che è stato il motore dell'attuale immaginario dell'alterità armena, della costruzione del *kılıçlar* e del consolidamento delle sue rivendicazioni, e che ci è invece suggerito dalla coscienza rossa di Alp: il crollo dell'Unione Sovietica.[29]

29. Solo recentemente l'influenza del crollo dell'Unione Sovietica ha iniziato ad essere ritenuto un elemento adatto alla schematizzazione della storia recente della Turchia (Oktem 2011), ristabilendo almeno in parte un equilibrio nella storia e nella storiografia turca, fino a qualche anno fa sbilanciata ad occidente non solo dagli accademici europei e statunitensi, ma dalle stesse fonti ufficiali turche, in un processo di occidentalizzazione della Turchia spesso poco evidenziato, ma che non si mosse solo nella direzione delle riforme future, ma anche nella riforma passo a passo del passato recente e recentissimo della Repubblica.

8 L'impronta nazionalista turca

Il collasso sovietico impone una rinnovata necessità di gestire l'impronta nazionalistica turca sul territorio e sulla società locale da parte dello Stato. Ricapitolando a ritroso gli elementi di tale impronta, si può sostenere che l'educazione statale (un'educazione quasi permanente grazie alla diffusione degli *Atatürk köşesi* e della simbologia nazionalista al di fuori degli edifici scolastici) eserciti sugli individui un controllo diretto, per parole e rappresentazioni. I suoi strumenti possono essere disciplinari e fisici, come nella recita dell'*Andımız*, o visivi e intellettuali, come nell'uso delle immagini e delle icone di Atatürk. Quest'ultimo carattere, quello specificatamente visivo (che riguarda rappresentazioni il cui scopo è essere imposte alla vista), è stato probabilmente favorito dall'assenza di un corrispettivo nell'universo simbolico della religione islamica sunnita, che ha permesso la facile realizzazione di un primato nel linguaggio delle immagini da parte dello Stato – un primato tuttavia meno incisivo nelle componenti sciite della provincia di Iğdır.

A questo tipo di controllo diretto se ne somma uno indiretto, il controllo della percezione, strutturato sul paesaggio antropizzato della provincia. I suoi strumenti sono architettonici e visuali (dunque riguardano l'atto del vedere, ma rispondono anche ad altre funzioni). A partire dai nuovi limiti tracciati lungo il *Talweg* del fiume Arasse, la regione di Iğdır non solo cambia i propri confini e la propria forma, ma vede stravolto anche il suo aspetto, la sua memoria materiale. Le tracce visibili del passato, di un qualsiasi passato, sono state cancellate dal panorama locale e oggi sono omesse, sostituite da edifici di epoca moderna la cui diffusione riguarda grossomodo tutta la penisola anatolica. In questo modo si è creato un territorio esclusivamente turco laddove il paesaggio avrebbe potuto essere maggiormente stratificato, estendendo nello spazio e nel tempo l'appar(ten)enza turca a *Iğdır il*, provincia ancora straniera all'alba del secolo scorso. Così, il paesaggio di Iğdır, ricco di simboli nazionalisti, di moschee e di opere pubbliche della Turchia repubblicana, esclude la percezione, dunque l'esistenza, di un passato differente, producendo l'astrazione del panorama dal tempo e la creazione di un'immagine destoricizzata della provincia e del suo contesto, a cui collabora, infine, il *kılıçlar*.

Il *kılıçlar*, elemento iniziale di questa breve indagine, esercita anch'esso un controllo sia diretto che indiretto, conciliando le dimensioni narrative e rappresentative della conoscenza storica con quelle percettive relative al paesaggio antropizzato. In quest'ottica il *kılıçlar*, con le sue fonti fotografiche e le sue spade ben visibili nel panorama, erette a poca distanza dal confine armeno, incorpora l'opposizione turco-armena

nella narrazione destoricizzata della provincia. Le ossa (elemento atavico per eccellenza) nascoste nella terra (oggetto della rivendicazione territoriale) sono la più efficiente simbologia per fondare in un passato indefinito il possesso del territorio. Gli scavi archeologici e i memoriali come il *kılıçlar* sono la rappresentazione storica realizzata con i mezzi della scienza e della tecnica della cultura occidentale scientifica – convegni delle accademie turche e azerbaigiane, pubblicazioni degli atti e della documentazione fotografica – al fine di legittimare l'appartenenza di quel pezzo di altopiano alla Turchia moderna, o meglio ancora, ai popoli turco-musulmani in senso lato, rivitalizzando ancora una volta l'opposizione turco-armena. La «verità storica» narrata dal *kılıçlar* e consolidata con la sua costruzione non è una memoria relegata alla narrazione del passato ma una memoria intesa come atto di rivendicazione presente, attuale.

Guardando all'orizzonte armeno l'associazione di questi strumenti di controllo e il loro esercizio, dunque l'impronta nazionalistica turca, quando è associata al mancato incontro con l'altro armeno, protratto lungo un secolo, produce un ulteriore effetto: il controllo dell'immaginario. L'influenza di tale controllo, che permette l'apparente produzione di diverse opinioni e ipotesi, è tale da annullare le capacità critiche e le diverse biografie degli individui nella provincia, iscrivendo loro malgrado le produzioni del loro immaginario armeno in una cornice di alterità assoluta, di totale diversità rispetto alla normalità turca e all'alterità nota.

9 Io, armeno

Giugno 2011. Durante un fresco pomeriggio sono seduto al caffè del paese in cui ho concentrato la mia ricerca di campo, Ortaköy, un centro abitato da circa 300 residenti a circa 6 chilometri a nord di Iğdır. Come capita di sovente, sto consultando il mio manuale di lingua turca. Non consumo nulla, sono semplicemente seduto all'ombra della veranda, con il gentile permesso di Enver, il gestore del piccolo caffè a cui la veranda appartiene. Da quando sono arrivato, alcuni mesi ormai, accade spesso che io rimanga seduto da Enver o in un altro luogo pubblico del paese, anche se sono indaffarato in qualche mia attività personale. Con il tempo ho notato che la mia curiosità è meglio accettata se resto sempre in vista e che questo atteggiamento stimola la curiosità altrui, in questo caso degli uomini del paese, gli unici a frequentare i caffè di Ortaköy.

Quel pomeriggio, dopo essere stato a lungo concentrato su un esercizio di turco, sollevo lo sguardo per ordinare qualcosa da bere e mi accorgo che i tavoli vicini al mio sono stati occupati da cinque anziani. Li

ho già incontrati in precedenza, ma non ho mai parlato con loro. Il paese è piccolo e i quattro caffè affacciano sulla stessa via, dove la carreggiata si allarga fino a formare una sorta di piazza, giusto davanti all'ingresso della moschea. Dopo aver incrociato i nostri sguardi, li saluto con molta cortesia, forse in modo troppo ostentato. In ogni caso mi rendo conto che non ho bisogno di attirare la loro attenzione, già rivolta alla mia presenza. Mentre rispondono educatamente al mio saluto, uno di loro si alza e si avvicina curioso al tavolo a cui sono seduto. Quando è giunto vicino al mio tavolo, fermo in piedi dietro alle mia spalla destra, inizia a parlare. L'uomo parla turco con un accento azero che per me non è facile da comprendere. Ma la domanda è semplice, vuole sapere se sono tedesco. Sorrido accomodante prima di rispondergli: dato il colore chiaro dei miei capelli, della mia barba e della carnagione, ho appreso da tempo di non corrispondere allo stereotipo del nativo italiano. Quindi, per nulla sorpreso, replico negativamente e lo informo che sono italiano. L'uomo si muove fino a raggiungere il lato destro del tavolo, quindi mi osserva in viso e pronuncia distrattamente qualche parola in tedesco. Riconosco il suono della lingua, ma gli dico che non comprendo cosa stia dicendo, sfortunatamente. Provo a interessarmi al fatto che lui sappia il tedesco ma senza aspettare che io finisca di parlare, l'uomo incalza chiedendomi del mio lavoro. Vuole sapere cosa faccio seduto al caffè, perché sono a Ortaköy da così tanto tempo, dove abito e di cosa vivo. Mentre rispondo alle sue domande mi fissa con un'espressione inquisitoria e scuote leggermente la testa in segno di diniego, ma non mi interrompe. Così, dopo averlo incalzato un paio di volte senza successo, lo convinco infine a rivelarmi le ragioni della sua conoscenza del tedesco. Dice di aver vissuto qualche tempo in Germania, da giovane; ma appena iniziata la frase successiva tutto d'un tratto si zittisce, mi volta le spalle e torna a sedersi al tavolo da cui si era alzato poco prima.

Dopo circa quindici minuti di silenzio e indifferenza, alzo lo sguardo nella direzione dei cinque uomini e lo stesso uomo di prima, come se non stesse aspettando altro, si alza dalla sua sedia per avvicinarsi una seconda volta al mio tavolo. Questa volta resta in piedi di fronte a me, dall'altra parte del tavolo, e mi chiede se può guardare il libro che sto leggendo. Faccio ruotare il libro sul dorso finché non si trova nella giusta direzione perché l'uomo possa leggere, mentre gli spiego che è un manuale di lingua turca scritto in italiano. Lo prende in mano e lo sfoglia velocemente. Quindi si volta verso i tavoli a cui sono seduti i suoi quattro conoscenti e gli dice che il libro è scritto in tedesco. Comprendo la frase e intervengo subito per correggerlo: replico che il mio libro è scritto in italiano e per convincerli definitivamente sollevo il libro e gli mostro l'ultima di copertina, dove campeggiano piuttosto grandi due bandiere, una turca e una italiana. Gli

uomini non reagiscono, la situazione diventa imbarazzante. Non riesco a comprendere l'insistenza dell'uomo: o ha mentito a me in precedenza, dunque non conosce il tedesco e mi ha ripetuto alcune frasi tedesche imparate a memoria, oppure conosce veramente il tedesco e deve essere ormai certo che il libro non sia in tedesco, ma nonostante questo ha deciso di mentire ai suoi amici. O forse l'età avanzata non gli permette di leggere caratteri così piccoli senza occhiali, quindi la sua affermazione era in realtà una provocazione. Ad ogni modo, mentre ancora sto mostrando le bandiere disegnate sul libro ai suoi amici, l'uomo torna a sedersi, bofonchiando qualche parola a me incomprensibile. Anche io, che ero scattato in piedi e gli avevo sfilato il libro dalle mani, torno a sedermi. Tra i nostri tavoli passa in quel momento Enver, il gestore del caffè. Enver si volta verso di me, mi guarda sbarrando gli occhi e dopo aver indicato con un rapido cenno della testa i cinque anziani seduti ai tavoli al mio fianco, sorride silenzioso. Ricambio il sorriso, anche se sono ancora stranito dalla situazione.

Un'ora più tardi, quando vado a salutare Enver all'interno del locale prima di tornare in città, lui mi racconta che l'uomo di prima, l'anziano con cui avevo parlato, se ne era andato dal caffè ancora convinto che fossi una spia russa o georgiana. Tiro fuori dalla mia borsa il manuale di turco, quello con le bandiere, e lo mostro a Enver, mentre gli racconto della strana conversazione avuta con l'anziano e i suoi amici. Enver conferma la mia sensazione: l'uomo, quando si era allontanato dal caffè, nonostante avesse richiamato la mia attenzione per salutarmi, aveva continuato a parlare male di me con i suoi amici e, secondo lui, l'avrebbe fatto ancora nei giorni seguenti. Enver, rassicurandomi, mi dice di non preoccuparmi per l'atteggiamento di quegli uomini. Così dice: sei uno sconosciuto, per di più straniero, seduto al caffè del loro paese; e qui, in questa campagna, di stranieri se ne vedono pochi. In ogni caso, aggiunge, almeno uno di quegli anziani era convinto che il suo amico si stesse sbagliando: io non ero certo tedesco, tanto meno russo: ero armeno. Nel racconto di Enver quest'ultima ipotesi sembrava aver convito tutta la combriccola. Ero un armeno e si sentiva anche dall'accento improbabile e dal modo imperfetto con cui parlavo turco. Mentre continuo ad ascoltare Enver che mi informa sui cinque anziani e sui loro legami in paese, rimango per un attimo incantato, stupito e distratto. Quando mi desto, un secondo appena dopo che si è interrotta la voce di Enver, trovo il mio interlocutore intento a sfogliare il manuale di turco. A sua volta disattento alle mie parole, lo osservo mentre scorre fino all'ultima pagina, quella con le due bandiere, prima di chiudere definitivamente il libro e tornare al nostro commiato.

10 L'orizzonte straniero

Pur essendo estrapolato da un'etnografia molto più ampia e approfondita, l'episodio appena narrato può essere comunque assunto come testimone di una specifica capacità di immaginare l'altro nella provincia, in particolare l'altro straniero di cui non si ha esperienza. L'incontro presso il caffè di Enver tra gli anziani del paese e il me stesso-etnografo rivela gli effetti del controllo dell'immaginario sull'alterità armena e dell'isolamento regionale che *Iğdır il* vive da molti decenni: nel piccolo paese di Ortaköy la diversità fisica è associata in maniera lineare alla distanza culturale. Con maggiore accuratezza, tuttavia, si potrebbe sostenere che quando la presenza di una diversità fisica non riesce ad essere inserita nelle tassonomie già note (legata alla mia insistente negazione di essere tedesco) viene associata alla distanza culturale percepita come più estrema, a quella diversità che le narrazioni nazionalistiche identificano come la parte avversa all'universo culturale turco: quell'alterità armena che, a causa della chiusura dei confini, sembra essersi consolidata come essenza dell'alterità.

Al momento del mio primo arrivo in paese, l'estate precedente, non era stato l'immaginario locale del turista straniero il primo ad essere sollecitato. Di fatto parlavo in maniera ancora inadeguata la loro lingua e non rivelavo mai uno scopo che potesse giustificare loro il mio interesse per Ortaköy. Inoltre, la mia apparenza ingannava anche l'immagine stereotipata dell'italiano, rendendo poco credibili le mie dichiarazioni a tal proposito. Subito ero stato informato che gli unici stranieri che si avventuravano da queste parti erano abitanti del Nakhichevan, dunque azeri, ovvero turco-azeri, turchi *oğuz*; oppure, rare volte, erano i commessi viaggiatori dall'Iran, legati a interessi economici specifici che limitavano il loro raggio di azione, le loro attività e le permanenze. Invece, come mi era stato fatto notare, la presenza di stranieri occidentali – cioè provenienti da paesi piuttosto distanti, non per questo ignoti all'immaginario – è inusuale nella città di Iğdır, improbabile nei paesi attorno: decisamente rara nell'altopiano anche considerando gli autobus di passaggio tra Kars e Van. Inoltre, nessuna di queste rare figure che attraversano l'altopiano viaggia sola. Così, nonostante i tentativi di mediazione delle persone che conoscevo e nonostante la mia volontà di spiegare il mio *interesse disinteressato* per la loro vita, l'incomprensione aveva sotteso le mie relazioni con gli abitanti di Ortaköy abbastanza a lungo. Allo stesso tempo il mio processo di familiarizzazione con la realtà locale aveva svelato come la categoria di straniero non sembrava avere niente a che fare con l'estraneità. Piuttosto sembrava ricondursi ad un al di là di cui si conoscono, direttamente o indirettamente, gli elementi

distintivi. Lo straniero a *Iğdır il*, insomma, era caratterizzato da una fisionomia e da un ruolo localmente ben noti, tutt'altro che sconosciuti, riconducibili grossomodo alle figure degli azeri, degli iraniani e ai passeggeri degli autobus in transito per *Karabekir caddesi*.

Un ruolo di straniero che si adattasse ai miei scopi – *grossomodo* lo straniero occidentale che prende dimora e presenzia in maniera stabile sempre conservando la sua posizione di straniero, quella categoria nota da secoli a Istanbul e stereotipata in Europa e in Turchia in figure come quella di Pierre Loti o di Ernest Hemingway – non sembrava esistere localmente e non poteva essere creato nell'immediato o in poco tempo. Nel momento stesso in cui la mia permanenza si protrasse effettivamente oltre i tempi di un lecito passaggio e la durata del mio soggiorno e la mia curiosità diventarono argomenti di dibattito, la mia presenza (ora aliena più che straniera) sembrò infine trasformarsi in una minaccia per il paese e per le fondamenta della vita quotidiana collettiva di Ortaköy – una vita fortemente radicata in quel luogo e finemente bilanciata rispetto alle altre appartenenze locali (cfr. Kilani 2011, p. 276). Tuttavia, un confine chiuso e la costruzione culturale ad opera dello stato di un'alterità antagonista come quella armena e cristiana avevano generato un modello di *alter* ignoto, pronto per essere assegnato.

A causa dell'inevitabile urgenza di ricondurre l'ignoto al noto, in conseguenza allo spaesamento provocato dall'associazione della mia figura al ruolo di italiano (che a sentir dire male interpretavo), la mia presenza tese ad essere ricondotta e reinserita in categorie localmente familiari: il tedesco, un *alter* diffuso dall'emigrazione, al cui stereotipo pare che assomigliassi fisicamente; la spia russa, che rievoca localmente la cortina di ferro ed è anch'essa una figura stereotipata con caratteri simili a quelli tedeschi, dunque ai miei; infine il più sorprendente, l'armeno, l'*alter* per eccellenza, la minaccia oltre il confine in grado di rievocare sia la cortina di ferro che un passato più remoto dell'altopiano. Di tutti i ruoli che mi erano stati attribuiti, la spia era il più lontano dalla mia capacità di comprensione, benché mi rendessi conto che era parte dell'immaginario locale più di quanto lo fosse la figura di un giovane ricercatore straniero, di un turista occidentale particolarmente curioso delle loro abitudini, del loro modo di vivere, o del ricco e romantico straniero che intraprende un *tour* senza meta.[30] In ogni caso le tre figure avevano un

30. Benché in un primo momento fossi ingenuamente molto sorpreso dal ruolo che ricopriva la spia nel loro immaginario, dopo aver vissuto a contatto con gli abitanti di Ortaköy e aver consultato i giornali locali in cui si narrava di alcuni arresti effettuati dalla polizia turca (l'ultimo, in ordine di tempo, ai danni di una presunta spia iraniana nel settembre 2012) mi dovetti ricredere e dovetti ammettere che, per la prima volta, anche in me si era

elemento, fondamentale, in comune: ognuna di quelle rappresentazioni dello straniero era una figura nota all'immaginario locale, di cui però mancava l'esperienza diretta. Un'immagine sconosciuta posta oltre l'orizzonte noto ed esperibile.

I tedeschi erano lontani migliaia di chilometri, ma grazie all'emigrazione turca ormai da molti anni facevano parte dell'universo culturale sia nazionale che locale; la spia russa era invece, per definizione, socialmente invisibile e irriconoscibile; l'armeno era quell'*alter* di cui, in realtà, non si aveva alcuna idea fisionomica fondata sull'esperienza diretta e di cui non ci si rendeva conto che, con ogni probabilità, avendo casa al di là del fiume, non poteva essere fisicamente così diverso da loro stessi. Infine dall'attribuzione del ruolo di armeno alla mia persona traspare il desiderio di marcare una significativa diversità tra se stessi e i propri antagonisti.

Questo ultimo caso era un'ulteriore conferma di un fiume che, dopo essere stato confine, aveva infine assunto il suo ruolo di orizzonte, di una invalicabile frontiera dell'immaginario. Un concetto come quello di straniero, che incorpora la distanza geografica, si esprimeva anzitutto attraverso dei modelli di distanza culturale.[31]

11 Conclusioni

Dopo decenni di mancati contatti a causa della cortina di ferro, dopo la dissoluzione dell'immaginario dell'armeno sovietico, dopo l'attualizzazione dell'opposizione tra turchi e armeni attraverso la «verità storica» del *kılıçlar* e le altre rivendicazioni panturchiste, dopo altre due decadi di contatti mancati, la visione dell'armeno non può che essere destoricizzata, se non addirittura astratta, legata solo all'idea stessa di diversità. Che si tratti degli anziani del paese, di Firat o di Alp,[32] non solo

sviluppato uno stereotipo della spia che abbandonava in parte i canoni cinematografici internazionali per definirsi localmente.

31. Per un'utile confronto con una prospettiva inversa e complementare, propria della riflessione sulla distanza dell'antropologia, si veda Viazzo (2003, pp. 163-166).

32. È sicuramente necessario notare come siano passati quasi 25 anni dal collasso dell'Unione Sovietica e dalla decade seguente che diede vita al *kılıçlar*. Tenuto conto di ciò, l'opposizione tra occidente cristiano e Turchia islamica, proposta da Firat e Alp come fondamento attuale dell'alterità armena, si inscrive sicuramente anche in altri meccanismi, soprattutto mediatici, prodotti da eventi con un'eco globale come gli attentati dell'11 settembre 2001. L'11 settembre 2001 portò spesso sulla ribalta internazionale, nelle vulgate e nella storiografia, il volto musulmano della Turchia, associandolo e distinguendolo di volta in volta dai regimi del Medio Oriente e del Nord Africa e trascurando, per altro, le democrazie compiute di altri stati a maggioranza musulmana, come la Malesia e l'Indonesia (Ruthven

è evidente la mancanza di una qualsiasi percezione o idea fisionomica dell'armeno contemporaneo, ma sembrano essersi dissolti anche gli stereotipi sugli armeni che erano diffusi dalla Persia al Portogallo già alla fine dall'Ottocento. L'unico fattore che sembra resistere immutato al tempo e alla rivitalizzazione postsovietica dell'alterità armena da parte dei turchi di Iğdır è l'opposizione religiosa tra cristiani e musulmani. Una questione religiosa che sembra, in questo caso, trasmettere una delle qualità esclusive del divino – l'immutabilità – alle sue espressioni terrene. Nel contesto del recupero della vecchia opposizione, infatti, il ricorso alle categorie religiose, già di per sé generalmente intese come astoriche, oltre a rivitalizzare un sentimento di differenza, contribuisce significativamente anche alla destoricizzazione della diversità stessa tra turchi e armeni.

Ad ogni modo, sulla base di una rivitalizzata opposizione a tutto tondo, l'armeno a Iğdır diventa l'emblema stesso della diversità. Il caso di *Iğdır il* non riguarda una o più differenze, cioè distanze parziali tra modi di vivere, tra fisionomie e credenze; riguarda invece un'alienazione totale, qualcosa che per definizione corrisponde all'ignoto, al completamente altro. Indipendentemente dal fatto che sia una causa o un effetto, il confine politico armeno diventa un orizzonte di senso che non può essere superato, pena la stessa scomparsa dell'alterità armena così come concepita oggi nella provincia. Il fiume Arasse diventa una frontiera dell'immaginario, «un cambiamento di registro ontologico» (Crapanzano 2007, p. 30) che per sua stessa definizione non può essere superato, nonostante possa cambiare aspetto. La frontiera lungo il fiume Arasse postula un al di là irraggiungibile perché appartiene sia al regno delle rappresentazioni che al mondo finito, in quanto sfondo su cui si struttura l'azione e si genera la conoscenza dei cittadini turchi di *Iğdır il*.

2011). L'attacco terroristico subito dagli Stati Uniti fu ricondotto ad una polarizzazione religiosa, preferendo porre in secondo piano le questioni economiche. Durante gli stessi anni con i governi di Recep Tayyip Erdoğan e dell'AKP la società turca metteva in campo un paradosso destinato a sovvertire lo sguardo occidentale: nello stesso paese di Atatürk, il modernizzatore laico e filoccidentale, ora gli islamici erano i progressisti del libero mercato che si opponevano alle politiche dei partiti laici e secolarizzanti, divenuti conservatori e reazionari (Gunter, Yavuz 2007, p. 295). Erdoğan guidava la Turchia fuori dall'instabilità economica cavalcando il capitalismo occidentale mentre sua moglie indossava il velo nelle cerimonie pubbliche.

Bibliografia

Adak, H. (2003). «National myths and self-na(rra)tions: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edib's memoirs and the Turkish ordeal». *The South Atlantic Quarterly*, 102, pp. 509-527.

Akçam, T. (2004). *From empire to republic: Turkish nationalism and the Armenian genocide*. London-New York: Zed Books.

Akçam, T. (2012). *The Young Turks' crime against humanity: The Armenian genocide and ethnic cleansing in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press.

Aktürk, Ş. (2009). «Persistence of the Islamic millet as an Ottoman legacy: Mono-religious and anti-ethnic definition of Turkish nationhood». *Middle Eastern Studies*, 45 (6), pp. 893-909.

Crapanzano, V. [2003] (2007). *Orizzonti dell'immaginario: Per un'antropologia filosofica e letteraria* (trad. italiana). Torino: Bollati Boringhieri.

Davison, A. (2003). «Turkey, a secular State? The challenge of description». *The South Atlantic Quarterly*, 201, pp. 333-350.

Dumont, P.; Georgeon, F. [1989] (2011). «La morte di un impero (1908-1923)». In: Mantran, R. (a cura di), *Storia dell'Impero Ottomano* (trad. italiana). Lecce: Argo Editrice, pp. 621-696.

Ferrari, A. [2003] (2008). *La Turchia e il genocidio del popolo armeno: Un problema storiografico?*. In: Ferrari, A., *L'Ararat e la gru: Studi sulla storia e la cultura degli armeni*. Milano: Mimesis Edizioni, pp. 227-237.

Gökalp, M.Z. (1923). *Türkçülüğün esasları*. Istanbul: Türk Kültür Yayınları.

Guerzoni, B. (2005). «Il 'nemico armeno' nell'Impero Ottomano: Le immagini». *Storicamente*, 1. http://www.storicamente.org/guerzoni_print.htm#_ftn49 [2013/04/22].

Gunter, M.M.; Yavuz, M.H. (2007). «Turkish paradox: Progressive Islamists versus reactionary secularists». *Critical Middle Eastern Studies*, 16 (3), pp. 289-301.

Kadritzke, N. (2008). «La società turca tra esercito e partiti islamisti». *Le Monde Diplomatique-Il Manifesto*, gennaio, pp. 10-11.

Kalantar, A. (1994). *Armenia from the Stone Age to the Middle Ages*. Paris: Neuchatel.

Kaplan, S. (2002). «Din-u devlet all over again? The politics of military secularism and religious militarism in Turkey following the 1980 coup». *Int. J. Middle East Studies*, 34, pp. 113-127.

Kaplan, S. (2005). «Religious nationalism: A textbook case from Turkey». *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25, pp. 665-676.

Kilani, M. (2011). *Antropologia: Dal locale al globale*. Bari: Edizioni Dedalo, 2011.

Landau, J.M. (1995). *Pan-Turkism: From irredentism to cooperation*. Bloomington: Indiana University Press.

Morvaridi, B. (1992). «Gender relations in agriculture: Women in Turkey». *Economic development and cultural change*, 40 (3), pp. 567-586.

Öktem, K. (2011). *Angry Nation: Turkey since 1989*. London: Zed Books.

Rivera, A. [2000] (2008). «Etnia-etnicità». In: Gallissot, R. et al. (a cura di), *L'imbroglio etnico in quattordici parole-chiave* (trad. italiana). Bari: Dedalo, pp. 221-249.

Ruthven, M. (2011). «The birth of Islam: A different view». *New York Review of Books*, 58 (6).

Shaw, S.J.; Shaw, E.K. (eds.) (1977). *History of the Ottoman Empire and modern Turkey*, vol. 2, *Reform, revolution, and Republic: The rise of modern Turkey 1808-1975*. Cambridge: Cambridge University Press.

Viazzo, P.P. (2003). «Uno sguardo da vicino: L'antropologia alpina fra esotismo e domesticità». In: Scarduelli, P. (a cura di), *Antropologia dell'Occidente*. Roma: Meltemi, pp. 163-181.

Yalçin-Heckmann, L. (2012). «Re-thinking citizenship in the South Caucasus». *Europe-Asia Studies*, 64 (9), 1724-1738.

Zürcher, E.J. (1986). «Young Turk memoirs as a historical source: Kazım Karabekir's "Istiklal harbimiz"». *Middle Eastern Studies*, 22 (4), pp. 562-570.

Zürcher, E.J. (1999). «The vocabulary of Muslim nationalism». *International Journal of the Sociology of Language*, 137, pp. 81-92.

Zürcher, E.J. [1993] (2007). *Storia della Turchia: Dalla fine dell'Impero ottomano ai giorni nostri* (trad. italiana). Roma: Donzelli.

Questo primo volume della serie *Eurasiatica. Quaderni di studi su Balcani, Anatolia, Iran, Caucaso e Asia Centrale* riunisce diversi articoli dedicati al Caucaso e all'Asia Centrale. Sono regioni ampiamente distinte tra loro, ma unite al tempo stesso da numerosi vincoli storici, culturali, politici ed economici. E anche strettamente collegate alle aree circonvicine, in particolare all'Iran, alla Turchia e alla Russia. Il volume ha l'ambizione di rafforzare l'interesse scientifico verso delle regioni che oltre alla loro tradizionale importanza storico-culturale stanno assumendo una sempre più accentuata rilevanza politica ed economica.

Contributi di Matteo Compareti, Federico Alpi, Gaga Shurgaia, Gianfranco Giraudo, Vittorio Springfield Tomelleri e Michele Salvatori, Gian Pietro Basello e Paolo Ognibene, Daniele Guizzo, Francesco Mazzucotelli, Giacomo Golinelli

Università
Ca'Foscari
Venezia

ISBN 978-88-97735-55-7

9 788897 735557 >

Edizione non venale